


CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 112 770 841

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XIII. BAND.

WIEN, 1899.

ALFRED HÖLDER

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Beiträge zur Dialectologie des Arabischen.

Von

Dr. G. Kampffmeyer.

I. Das marokkanische Präsenzpräfix *ka*.

Seit den Mittheilungen, die G. Höst in seinen ‚Nachrichten von Marókos und Fes' (1781, das dänische Original schon 1779) und weiter dann Dombay in seiner bekannten Grammatik (1800) über die marokkanisch-arabische Volkssprache gemacht haben, ist ein Verbalpräfix dieser Sprache, *ka*, das, mit dem Imperfectum verbunden, zum Ausdruck der Gegenwart dient, allgemein bekannt. Ich sehe indes nicht, dass irgendwo in der Literatur ein Versuch der Erklärung dieses Präfixes gemacht sei, abgesehen von dem, was soeben erst A. Fischer in seinen ‚Marokkanischen Sprichwörtern' (aus: *Mittheilungen aus dem Seminar für Orientalische Sprachen*. 1898. Westasiatische Studien), S. 17 f.[1] über dieses Präfix bemerkt hat. Er sagt: ‚Das ... Praeformativ ك ... ist wohl aus كائن entstanden.' In eine Begründung tritt er nicht ein. Im mündlichen Verkehr mit Fachgenossen habe ich wohl auch sonst gehört, dass man dies *ka* auf irgend eine Weise mit dem Verbum كان in Verbindung brachte. Einer Beweisführung bin ich aber auch hier nicht begegnet. Eine Prüfung von 1.

[1] Bei Fischer auch Literaturangaben über das Marokkanische. Die bisher beste Zusammenstellung der Literatur des Marokkanischen mit Charakterisirung eines Theiles dieser Literatur findet man in dem beachtenswerthen Aufsatz von Talcott Williams: ‚The spoken Arabic of North Morocco.' In: *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft,* herausgegeben von F. Delitzsch und P. Haupt. Bd. III. 1898, S. 561—587.

Gründen, die für eine von anderer Seite aufgestellte Erklärung des *ka* vorgebracht wären, liegt mir also nicht ob, und ich darf unmittelbar dem Gange meiner eigenen Untersuchung folgen. Von deren Ergebniss wird es abhangen, ob die von Fischer aufgestellte Meinung über die Entstehung dieses Präfixes aufrecht erhalten werden kann.

Ueber den Gebrauch unseres Präfixes im Marokkanischen ist nicht viel zu sagen. Soweit wir bisher genauer localisirte Sprachproben des Marokkanischen haben, ist dies *ka* für die bezüglichen Gegenden — also für Tanger, Rabat, Mogador, Wadi Sūs — festgestellt. Auch im Innern Marokkos scheint der Gebrauch desselben, nach der übrigen Literatur des Marokkanischen zu urtheilen, vorzukommen. Welches aber hier sowie im Uebrigen im Küstengebiet die besondere Verbreitung dieser Partikel ist, und welches insbesondere das Verhältniss ihres Verbreitungsgebietes zu dem des gleichwerthigen Präfixes *ta* innerhalb der verschiedenen Gegenden ist, darüber müssen wir erst noch Aufschlüsse erwarten. Dass übrigens zwischen dem Präfix *ka* und dem Präfix *ta* ein sprachlicher Zusammenhang bestehe, sehe ich nicht, und ich werde daher auf das Präfix *ta* hier nicht weiter eingehen.

2. Wie schon gesagt, bezeichnet das Präfix *ka*, mit einem Imperfectum verbunden, die Gegenwart. Wenn man nach zahlreichen Beispielen in den Socin-Stumme'schen Houwara-Texten glauben wollte, die so gebildete Form bezeichne auch die Vergangenheit, so wäre das ein Irrthum. In diesen volksthümlichen Erzählungen steht häufig das Präsenz zum lebhaften Ausdruck des in der Vergangenheit Geschehenen. Und so sind die mit *ka* gebildeten Formen auch hier allemal Präsentia.

Wenn aber Fischer a. a. O. sagt, das Präformativ ك bezeichne im Marokkanischen bekanntlich ‚die Gegenwart im Gegensatz zur Zukunft', so trifft dies doch vielleicht nicht zu. In dem von Fleischer mitgetheilten, aus Marokko (Fēs? — Tanger?) stammenden jüdisch-arabischen Gedichte (s. *ZDMG.* 18 [1864], S. 329 ff. = *Kl. Schr.* iii, 425 ff.) scheint es im 12. und 15. Verse von einer in naher Aussicht stehenden Handlung, also eben von der Zukunft gebraucht zu sein.

Vgl. dazu Fleischer's Anm., S. 340 der Zeitschrift und S. 438 der *Kl. Schr.*

Andere Gebrauchsweisen oder aber auch Nebenformen dieser Partikel, woraus wir Hinweise auf die Entstehung derselben gewinnen könnten, sind bisher innerhalb des Marokkanischen nicht festgestellt worden. Wir werden uns also umzuthun haben, ob wir sonst auf arabischem Sprachgebiet Erscheinungen antreffen, mit denen das marokkanische Verbalpräfix in Verbindung stehen könne, und durch die wir zu einer Erklärung dieses Präfixes gelangen möchten.

Wir sind so glücklich, in dem Diwan des Ibn Quzmān, der **3.**
jetzt in der von D. de Gunzburg veranstalteten Phototypie (Berlin 1896) zugänglich ist, eine Form des magrebinisch-arabischen Idioms zu besitzen, die um etwa 700 Jahre vor dem heutigen Magrebinischen zurückliegt.[1] Wenn es sich also um die Erklärung einer heutigen magrebinischen Spracherscheinung handelt, werden wir zuerst nachzusehen haben, ob wir diese Spracherscheinung etwa auch im Ibn Quzmān antreffen und welches, gegebenen Falls, hier die Verhältnisse derselben sind.

Ich wende mich dieser Aufgabe zu. Es wird sich sogleich zeigen, dass wir über Mangel an Stoff hier nicht zu klagen haben.

Bei Ibn Quzmān finden wir zunächst ziemlich häufig eine dem Verbum vorangehende Partikel كن. In einem Falle (40 b 8) mit dem Perfectum verbunden, steht sie im übrigen nur vor dem Imperfectum. Einmal freilich (33 b 1) findet sie sich in Verbindung mit dem räthselhaften يَذّ; es scheint aber eben nach dieser Stelle, dass dies Wort wenigstens als Verbum empfunden wurde. — Obwohl dem Verbum stets unmittelbar vorangehend, erscheint die Partikel كن doch als selbständig geschriebenes Wort; nur in einem Falle (23 b 5: كنيَفتّح) ist sie mit dem Verbum zusammengeschrieben.

Diese Partikel ist كَنْ oder كِنْ oder auch ohne Vocalzeichen geschrieben und erscheint in den Fällen, wo sie mit dem Imperfectum verbunden ist, vor allen drei Anlauten: *n*, *t* und *j*.

---

[1] Ibn Quzmān starb 555 H. = 1159 n. Chr.

Häufiger noch als كن ist bei Ibn Quzmān eine mit dem Imperfectum (nur mit diesem, nie mit einem Perfectum) verbundene, stets mit ihm zu einem Wort zusammengeschriebene Partikel ك ohne ن. Theils entbehrt sie der Vocalzeichen, theils hat sie Fatḥa, einige wenige Male[1] auch Kesra. Sie findet sich vor allen drei Anlauten des Imperfects; diese haben dabei in zahlreichen Fällen Tešdīd.

Es ist klar, dass, wenn nicht die Art des Gebrauches von كن und ك (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) den Gedanken an eine Verschiedenheit der beiden Partikeln nahe legt, man geneigt sein wird, sie für identisch zu halten. In den in zweiter Linie ins Auge gefassten Fällen erscheint das ursprüngliche *n* den folgenden Consonanten assimilirt, während es in den übrigen Fällen erhalten erscheint. In ähnlicher Weise steht bei Ibn Quzmān neben dem (häufigeren) أَنْتَ bisweilen أَتَّ = du, s. z. B. 22 b 11; 33 a 13; 45 a 19.

4. Ausser den beiden Formen كِنْ und كِ (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) kommt aber bei Ibn Quzmān wenigstens in einem sicheren Falle noch eine dritte Form vor: كِنَّ. Ueber diese, sowie über andere Dinge noch, die wir bei Ibn Quzmān antreffen, soll weiter unten die Rede sein.

5. Wir haben zuerst den Gebrauch von كن sowie von ك (+ Tešdīd des folgenden Consonanten) ins Auge zu fassen.

1. Diese Partikeln stehen gern in dem Hauptsatz eines hypothetischen Satzgefüges, dessen Nebensatz mit لَوْ eingeleitet ist, ein paar Mal auch im Hauptsatz conditionaler Sätze.

Einige Beispiele seien gegeben.

a) كَنْ, كِنْ. — Eine Anzahl von Fällen, darunter 10 a 11:

وَاش كَنْ يَضُرّ لَوْ آنْصَفْ

‚Was würde es ihm (meinem Lieb) schaden, wenn es treu wäre?' — 86 a 4:

اما ثيابى فَلَسْ فيها جَسَدْ   لسْ كَنْ تران___ى   لو لا ما نانّ بَعَ___دْ

---

[1] 22 a 6; 24 b 7; 25 b 4.

‚In meinen Kleidern — da steckt kein Körper mehr; du könntest mich (gar) nicht sehen, wenn ich es nicht doch noch wäre (wenn ich nicht doch so gerade noch da wäre).‘

Ueber die Erklärung des Nebensatzes vergleiche am Schluss den Excurs.

b) كَ, كِ oder ك (± Tešdīd des folgenden Consonanten). — Zahlreiche Fälle, darunter die folgenden. 10 b 19:

وَشْ كَنّسْأَل من صْدُوْدُ لَوْ لَمْ نَعْشَقُ

‚Und was früge ich dem nach, dass er sich abwendet, wenn ich ihn nicht liebte.‘ — 14 b 1. 2:

لو طلب مثل ابُو الحَسنْ فى الورى
وَفى ميَة بلد لسْ كَيّصـــــــاب

‚Würde unter den Menschen ein Mann wie Abū ’l Ḥasan gesucht — auch in hundert Städten fände er sich nicht.‘ — 12 b 7:

لَوْ ترى بتى [= بيتى] كتّرى بَيْت اسَدْ

‚Sähest du mein Haus — du sähest das Haus eines Löwen.‘ — Ein Fall mit Kesra, 25 b 3. 4:

لَا خِلَافْ بَيْنَ الاسلَام ان لَوْ لَم تقدَّم [= تقدَّم]
كِترى ذِى الجَزِئَرَ وَالبلَا [= البلاد] فيهَ مَصْبُوب

‚Es ist unter den Muslims keine Meinungsverschiedenheit darüber, dass, wenn du nicht an die Spitze gestellt würdest, so sähest du (oder: so würden gesehen) diese (Halb-)Insel und die Städte auf ihr vernichtet.‘ — Ein anderer Fall mit Kesra: 24 b 7. — Gleichfalls Kesra hat die Partikel ferner in einem Falle, wo zwar ein Satz mit لَوْ nicht dasteht, aber offenbar zu ergänzen ist, 22 a 5. 6:

لَاْ تْكَرِّرْ عَلَىّ هَذَا الحَدِيـــــــث
بانّ ذا ٱللّيْلَهْ كِتّبُول فى ٱلسريْر

‚Wiederhole mir nicht diese Geschichte, denn ich würde sonst (thätest du es) heute Nacht . . . .‘

2. Einige Male steht كَنْ, beziehungsweise كن sowie كَ auch im Nebensatz von hypothetischen Satzgefügen, beziehungsweise in

einem durch اذ, anscheinend = اذا, eingeleiteten Zeitsatze, beziehungsweise endlich in einem mit ما und in einem mit من eingeleiteten Nebensatze von je conditionalem Charakter. Nämlich (ich gebe die Beispiele nach der Aufeinanderfolge innerhalb des Diwans) 23 b 5:

وَاذ كنيَفتَح الباب

,Und wann er die Thür öffnet . . .' Das Versmass erfordert an dieser Stelle aus وَاذ zwei Silben herauszulesen, deren erste kurz, deren zweite lang ist. Will man das Fatḥa von و nicht wegpracticiren oder sonst emendiren, so kann man nur lesen: *wa'id̠*. In der That kommt bei I. Q. *id̠* öfter im Sinne von *id̠ā* (das im übrigen auch bei I. Q. das gewöhnliche ist) vor. Zwei sichere Beispiele s. 51 a 1 und 51 b 8. Auch sonst steht ja vereinzelt إذْ für إذا, s. Nöldeke, ,Zur Grammatik des classischen Arabisch'[1] § 85 (S. 108). — 31 b 1:

اعْطِنِ ٱلْمَثَاقِلْ كَمَا نَمْدَحُوكْ   وَبِمَا كَنْ يَذّ بِخَيْر نَذْكُرُوكْ

,Gib mir die Mit̠qāls so wie ich dich lobe, und in dem Masse dessen, was da ist (da sein wird) [an Geld], sage ich Gutes von dir (werde ich Gutes von dir sagen).'

Für die Verwerthung dieses Beispieles mit Rücksicht auf den Gebrauch von كَنْ ist es unerheblich, dass die Natur des bei Ibn Quzmān so häufigen يَذّ, mit dem unsere Partikel hier verbunden ist, noch unaufgeklärt ist. Es sieht hier wie das Imperfect eines Verbums aus; dass es dies wirklich ist, bezweifle ich allerdings. — 35 b 9. 10:

ان كَنعمل لِى عَصِيَّـــدَ   انْ وَجَدت نُقَّطَ مِنْ ذُيَت   انّما حُطَيَّبَ لَسّ بَـــآة

,Wenn ich mir einen Mehlbrei mache, wenn ich [einmal ausnahmsweise] einen Tropfen Oel [im Hause] finde, dann ist wieder kein Stückchen Holz [zum Feueranmachen] in ihm[2] [in dem Hause, von dem vorher die Rede gewesen war, vergleiche das erste Beispiel unter dem sogleich folgenden Abschnitt 3, wo der dem obigen Beispiele vorhergehende Vers 35 b 8 wiedergegeben ist]'. — 78 b 18:

---

[1] *Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.* Philos.-hist. Cl. Bd. xlv, ii, 1896.

[2] Zu *bāh* = ,in ihm', vgl. 15 b 14; 17 b 17.

الف مثقَال طَرِىَ كن نَسْوَ لو كن نسوَّق

‚Tausend neue Miṯqāl würde ich werth sein, wenn ich auf den Markt gebracht würde.‘ — 94 b 17:

مَنْ كنْرى كنْقُول محمد

‚Wenn ich wen sehe, so sage ich . . .‘ u. s. w.

3. ک, beziehungsweise كن steht zur Einleitung eines Wunschsatzes:

a) nach لَيْت. 35 b 8:

لَيْت كَمَا لَسْ مَاعِ لُقْمه كتكُون دقِيقه فَالبيْت

‚O dass doch, wie ich keinen Bissen habe, so Mehl im Hause wäre! (Wäre es doch ebenso wahr, dass ich Mehl im Hause hätte, wie es Thatsache ist, dass ich nichts zu beissen habe!)‘

b) nach نَشْتَهِى. 39 b 16:

نَشْتَهِى كن نَرَاك

‚Ich wünschte dich zu sehen . . .‘

4. Wie ich schon oben bemerkte, kommt einmal كن mit dem Perfectum vor. Der Fall (40 b 8) sei hier angeführt, indem ich zum Verständniss noch die dem Verse vorhergehende Zeile (40 b 7) dazu mittheile:

يَا مَلِيح كُلّك قَدْ شَقّنى هجْرَانك عُدّنى تُكَيّك وَادخلْنى فى عكانك قَالَتْ آش [كيْدَك آنْظر آش جِذْلانك

منْهُ [= مِنْهُ] كن ضعفت انْتَ آنْ تدخُل فى عُكّانى

Von der Uebersetzung dieser Stelle soll sogleich weiter die Rede sein.

Ueberblicken wir erst einmal im Zusammenhange den von mir 6.
bisher mitgetheilten Gebrauch des Wörtchens كن, beziehungsweise ک.

Wer nach den bisherigen Beispielen eine Erklärung der uns beschäftigenden Partikel suchen würde, dürfte kaum irgend einen Zweifel hegen. كن und ک erscheinen als Verkürzungen von كان. Das scheint zunächst doch klar zu sein für die unter § 5, 1 behandelten Fälle. Wenn wir bei Ibn Quzmān Fälle haben, wie die folgenden

41 a 18:

وَلَوْ رَاكْ ٱلْبَازْ ٱلْأَشْهَبْ يَمَامْ كان يَصِيْر

83 b 7:

لَوْ انّ بالعَاشِق ثُلْث مآ بِـــــىْ   لَسْ كَان يبْصَرْ جلدِىْ فى ثِيَابىْ

87 a 11:

لو طاعَنِى كان يَكُون خَيْرًا لُ

und manche anderen, so ist nicht einzusehen, wodurch sich diese Beispiele von den oben unter § 5, 1 behandelten Fällen, in denen كن, beziehungsweise ك an Stelle von كان zu stehen scheint, rücksichtlich der syntaktischen Construction unterscheiden sollen. Ein solches im Hauptsatz eines hypothetischen Satzgefüges, dessen Nebensatz mit لَوْ eingeleitet ist, sonst so beliebtes كان kommt bei Ibn Quzmān verhältnissmässig selten vor — was uns am wenigsten dann Wunder nimmt, wenn wir eben in den unter § 5, 1 behandelten Fällen eine vulgäre Verschleifung des ursprünglichen كان annehmen.

Ebenso einleuchtend können die unter § 5, 2 angeführten Fälle erscheinen. Wer möchte zunächst bei ان كَنعمل und لو كن نسوّق nicht sogleich an كان denken? Bemerkt möge hierbei sein, dass bei Ibn Quzmān im Nebensatz eines Bedingungssatzes das unverkürzte كان, in Verbindung namentlich mit إنْ, aber auch mit لَوْ, öfter vorkommt, während — in einem solchen Nebensatz — die Verkürzung des كان auf die oben mitgetheilten Fälle beschränkt zu sein scheint. — Was ferner den unter § 5, 2 mitgetheilten, durch اذ eingeleiteten Satz angeht, so stelle ich frei, zu bemängeln, dass hier اذ = *iḏ* im Sinne von اذا gebraucht sein soll; man mag اذ anders, etwa = ‚nachdem' übersetzen, oder man mag auch irgendwie *iḏa* herauslesen — an der Möglichkeit der Auffassung des folgenden كن als Verkürzung von كان wird nichts geändert. — Endlich scheinen auch der durch ما sowie der durch من eingeleitete Satz derart zu sein, dass man sich das Verbum derselben am liebsten als im Perfectum stehend denken möchte.

Auch die beiden unter § 5, 3 mitgetheilten Beispiele lassen كن, ك als Verkürzung von كان erscheinen. لَيْت wird, wie sonst im Arabischen, so auch bei Ibn Quzmān mit dem Perfectum

construirt, s. 47 a 19. Analog ist der Gebrauch des Perfectums nach نَشْتَهِي. Der Gebrauch des Perfectums in selbständigen Wunschsätzen ist ja bekannt; vergegenwärtigt man sich, dass in der Vulgärsprache — wie sonst, so nachweislich auf dem Gebiet des Arabischen — die syntaktische Satzverbindung eine viel losere ist und die Sätze, die wir uns als untergeordnet denken, vielmehr oft als nebengeordnet erscheinen, so wird uns der Gebrauch des Perfectums in Fällen wie den obigen durchaus verständlich.

Aber auch endlich in dem unter 4. beigebrachten Beispiel kann man كن als Verkürzung aus كان erklären. Ich gebe in diesem Sinne hier die Uebersetzung der Stelle, die ich oben schuldig blieb:

‚Liebchen, du ganz und gar — die Trennung von dir hat mich mager gemacht. Betrachte mich doch als ein Hosenband[1] und stecke mich in deine Falten.[2] Sie sagte: Was du doch schlau bist! Sieh nur wie dünn(?) du bist! Dazu[3] wärest du zu schwach gewesen, in meine Falten gesteckt zu werden.‘

7. Aber ich habe über den Gebrauch von كن, ك (+ Tešdīd) bei Ibn Quzmān noch nicht vollständigen Bericht erstattet. Den in § 5 unter 1—4 verzeichneten Fällen sind noch andere anzuschliessen. Denn

5. Diese Partikeln stehen in einer sehr grossen Anzahl von Fällen ausserhalb von hypothetischen oder anderen solchen Sätzen, in denen im Arabischen ein Perfectum Präsenzbedeutung erhält, vor einem Imperfectum, das in diesen Fällen Präsenzbedeutung hat. Dieser Gebrauch der Partikeln ist dem des marokkanischen Präsenzpräfixes *ka* ganz analog. Für den Gebrauch im Einzelnen sei angemerkt:

a) Von كَنْ (mit Fatḥa) habe ich mir kein Beispiel, in dem Fatḥa sicher ist, notirt.

---

[1] Lane; Dozy, *Dict. détaillé des noms des vêtements* 1845, S. 95 ff.

[2] Wegen تُكَيْكَك ist hier عكان im allgemeinen Sinn = ‚Falten‘ zu nehmen (vgl. Lane). Dabei wird ein Wortspiel mit عُكّان = Körperfülle (des Busens, des Leibes), vgl. Dozy, *Suppl.*, vorliegen, und der Sinn ist jedenfalls obscön. عُكْنَة, mit den Pluralen عُكَن und أَعْكان, ist hauptsächlich die Fettfalte.

[3] مِنْ, sonst عن. Vgl. لا بُدّ من und من كل بدّ, wobei man an den Gebrauch des hebr. מִן denkt.

b) كِنْ. 12 b 17:

كِن نَقُلكَ نُرِيْد وآتْ آعْــرَفْ   لا غنَى لك ضرُوْرَةْ انْ تَنْصفْ

‚Ich sage dir: ich will, und du wisse, es geht nicht anders, du musst treu sein.'

Ferner 15 a 1. Nachdem der Dichter im Eingange des 14 b unten beginnenden Gedichtes gesagt hat: ‚Ich gebe alles, Geld und selbst meine Kleider, für alten Wein hin — Trinken gilt mir als religiöse Pflicht, und wenn einer von mir sagt, ich thue Busse — wahrlich, das ist mir nie in den Sinn gekommen!' fährt er, in unmittelbarem Anschluss hieran, fort:

ضَميْرى دالتَوبَه كِنْ نَبْذلهَــا   لَا يَأَخِ لَسَّ شى مَنْ يَعْمَلْهَا

‚Ich gebe mich der Busse hin? Nein, Freund, das ist nichts, wer thut das!'

16 a 6:

كِن نريْد نكسب غفَارًا   وتكون على اختيـارى

‚Ich will mir ein Käppchen (einen Mantel?) kaufen, und es soll nach meiner Wahl sein.'

9 b 16:

فكِنْ نُرِيْد ترْجَعْ تَكْتُبْ [نَكْتُبْ ?] وَتَفْهَمْ

‚Und will ich dass du wieder kommst, schreibe ich und du weisst Bescheid.' — Dies letztere Beispiel ist einfach so zu erklären, dass die Conditionalpartikel nicht ausgedrückt ist, wie dies öfter bei Ibn Quzmān vorkommt, vgl. z. B. 13 a 10; 14 b 11; 36 a 7. Es liegt kein Grund vor, das vorliegende كِنْ anders aufzufassen als das كِنْ der vorigen Beispiele und etwa an das *quin* (entstanden aus [*in*] *kān* mit Imāle) bei Pedro de Alcala = wenn, das auch sonst im Magrebinischen Parallelen hat, zu denken.

Ein Beispiel mit كِنْ s. noch 9 b 18.

c) Beispiele, in denen كنْ keinen Vocal hat, s. 10 a 20; 14 b 15; 17 a 13; 39 b 20; 78 b 23.

d) كْ ± Tešdīd des folgenden Consonanten. — (Mit Tešdīd:) 79 b 21; 92 a 22. (Ohne Tešdīd:) 24 a 13; 33 b 9; 51 b 15:

تَدْرِ اذ قُلْتَ لىَ شْرِبْتَ عُقَارْ   أَهْ حَقّ كَنَبْتَلَعْهَا كِبَـــار

,Du weisst — Wann du zu mir sagst: Du hast Wein getrunken — Ha! [dann sage ich dir darauf:] Wahrlich! Ich stürze grosse [Gläser, Becher] hinunter.‘ — Oder: ,Du weisst — Da du mir gesagt hast . . . Ha! [sage ich dir nun darauf:] Wahrlich‘ . . . u. s. w.

e) Ein Beispiel von كِ habe ich nicht angetroffen.

f) كْ ohne Vocal. (Mit Tešdīd:) 51 a 13:

يَا وَلى من لَا وَلى لُ يا كريم العَالم أَجْمَع   كّنْرِيْد نرى بعَيْنى الذِى باذنى نَسمَع

,O Herr, der keinen Herrn hat, o du, der ganzen Welt Gnädiger! Ich möchte mit meinem Auge sehen, was ich mit meinem Ohre höre.‘ — Ferner noch 52 a 1; 86 a 19; 86 b 10. — (Ohne Tešdīd:) 15 b 12; 22 b 19; 23 a 11; 23 b 18:

بالله مَا نَدْرِى بَعْدَ اش كنرِيْدْ

,Bei Gott, ich weiss nicht mehr, was ich will.‘ — Ferner 27 b 22; 39 b 3; 43 a 18; 44 b 8; 45 a 5; 52 b 1; 54 a 14; 82 a 4.

Ist nun auch dieses كن, كْ, dessen Gebrauch ich soeben zeigte, 8.
als Verkürzung von كان aufzufassen? Ist es identisch mit dem كن, كْ, dessen Gebrauch eben unter 1—4 behandelt worden ist?

Für die Gleichstellung auch dieses an letzter Stelle besprochenen كن, كْ mit كان scheint eine Stelle bei Ibn Quzmān zu sprechen, in der ein und derselbe Ausdruck in demselben Sinne dreimal wiederholt ist, und die Schreibung كان mit der von كّ + Tešdīd wechselt, während die rein präsentische Bedeutung des Ausdrucks zweifellos erscheint. In dem Eingange des 93 a unten beginnenden reizenden kleinen Frühlingsgedichtes, das an die Frühlingslieder unserer mittelhochdeutschen Dichter erinnert, und bei dem wir lieber als bei anderen Gedichten daran denken, dass in des Dichters Adern germanisches Blut geflossen haben mag,[1] ruft Ibn Quzmān, indem er wohl seine Zechbrüder apostrophirt, spöttisch aus (Z. 19—21):

---

[1] Vgl. F. J. Simonet ,Las anacreónticas de Ibn Cuzmān‘ in: *La Ilustración Española y Americana.* (Madrid) 1885 ii, Nr. 45, S. 331 ff.

حَقّ خُلَّاعْ تُبْتُمْ أَللّه كاَن يَكْفِيْكُـــمْ   سَا [?] تَرَوْا ذَا آلنَّوَّارْ أَىْ شَرَاب يَسْقِيْكُمْ
أَىْ نَوَّارْ فَآلدُنْيَا وَآَىْ جَمَال وَآَىْ زِيْنَـــا   الوَشْىُ المَرْقُوم تَدْرُسُوْا رِجْلَيْنَـــا
حَقّ خُلَّاع تُبْتُمْ أللّه كَيَّكفِيْنَـــا
نَعَم الحق قُلْتُمْ أللّه كَيَّكفيكُمْ

,Wahrlich, ihr Taugenichtse, ihr habt Busse gethan; Gott ist nun euer Alles. Ihr werdet [ja] diesen Frühling [?] sehen — welcher Trank wird euch [dann] laben? Was für ein Frühling ist in der Welt, was für eine Schönheit, was für eine Pracht! Den bunten Teppich treten unsere Füsse. Wahrlich, ihr Taugenichtse, ihr habt Busse gethan, Gott ist nun unser Alles. Ja, ihr habt recht gesagt: Gott ist euer Alles.'[1]

9. Freilich, dies eine Beispiel darf doch keineswegs als beweisend angesehen werden. Es kann sich hier doch um eine Ibn Quzmānische Etymologie handeln, die noch lange nicht richtig zu sein braucht. Vielmehr ist selbstverständlich die Forderung aufzustellen, dass die Zurückführung des Präsenzpräfixes كن, ك auf كان, ganz abgesehen von obigem Beispiel oder auch von ein paar anderen noch, wenn sich solche fänden, durch Gründe glaubhaft gemacht werde.

Die Sache liegt doch so: Wie soll es möglich geworden sein, dass ein arabisches Perfectum in absoluter Weise — ausserhalb der bestimmten Fälle, in denen sonst im Arabischen ein Perfectum präsentisch gebraucht wird — im einfachen Aussagesatz präsentische Bedeutung angenommen habe, so zwar, dass das Perfectum كان so unweigerlich präsentisch gebraucht worden wäre, dass es sich zu einem charakteristischen Präsenzpräfix ausgebildet hätte. Wie konnte sich in diesem Falle ein Bedeutungswandel vollziehen, der doch, so scheint es, wenn er öfter stattfand, jede Sicherheit der Zeitbezeichnung gefährden musste; wie konnte sich, so fragt man, der Körper der Sprache das Eindringen solchen Giftes gefallen lassen, statt es durch schleunige Eiterung sofort auszuscheiden?

[1] Ein Waṣla, wie es in dem uns beschäftigenden كاَن der ersten Zeile des obigen Beispiels erscheint, steht häufig bei Ibn Quzmān bei langem $\bar{a}$, z. B. in نهَاَر u. s. w. Es hat durchaus keine Bedeutung für eine etwaige andere Erklärung des obigen كان.

Man darf mir nicht entgegenhalten, dass ja im Algerischen im fragenden und negirten Satz كان nicht perfectisch, sondern präsentisch, im Sinne von: ist da? ist nicht da, gebraucht werde (so wird die Sache in den Handbüchern des Algerischen gewöhnlich dargestellt, s. z. B. Cherbonneau, *Dict. franç.-arab.*, S. xvi). Denn handelt es sich hier wirklich um كان? So schreibt man ja, und man spricht wohl auch in vielen Fällen *kān*, in anderen vielleicht, so vermuthe ich, *kăn*. Aber jedenfalls hat man dieses *kān* (und *kăn*?) zusammenzuhalten mit dem in derselben Weise und daneben auch in positiven, nichtfragenden Sätzen gebrauchten كاين in der Sprache von Mogador (C. W. Baldwin, *Dialogos*, Tanger 1893,[1] S. 22; 113; 114 und sonst) und in der des Wadi Sūs (Socin-Stumme in *Abhandl. der philol.-histor. Cl. der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.*, Bd. xv, Nr. 1, z. B. S. 24, Z. 22; 40, Z. 15. 20). In diesen Idiomen kommt zum Ueberfluss neben der Form كاين noch *kān* in gleichmässiger Anwendungsweise vor, so z. B. Socin-Stumme 60, 5. Die Form *kān* siehe hier auch noch z. B. 52, 5; 74, 25; 76, 24 (in negativen Sätzen). Bei Baldwin steht ما كان z. B. S. 108. Aus كاين konnten *kān*, beziehungsweise *kăn* in ähnlicher Weise werden, wie das gewöhnliche magrebinische *ăš* aus ايش, oder wie *rāḥ* aus رايح, dem im Aegyptischen das Futurum einleitenden Wörtchen, s. Wallin in *ZDMG.*, Bd. 6 (1852), S. 210. 10.

Als Antwort auf die oben gestellte Frage könnte ich mir nur die folgende Erklärung nothdürftig zurechtlegen. Man könnte sagen: كان sei recht häufig als Hilfszeitwort in hypothetischen oder irgendwelchen Sätzen gebraucht worden, in denen sonst im Arabischen nur oder gern ein Perfectum mit präsentischer Bedeutung steht; es wäre in solchen Fällen in der Volkssprache regelmässig zu كِنْ oder ك 11.

[1] Ich habe nur diese spanische Ausgabe benutzen können, nicht auch die englische (s. A. Fischer, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 15), die wohl nur durch das englische Gewand von der spanischen verschieden ist. Das Buch ist bisher wenig bekannt geworden. Es fehlte im Winter 1897/98 sogar in den Beständen des Britischen Museums. — Für das Arabische von Mogador habe ich mehrfach Belege nur aus Baldwin, nicht auch aus Socin, da mir dessen Arbeit wiederholt unzugänglich gewesen ist.

+ Tešdīd des folgenden Consonanten verkürzt worden; da nun in den Fällen, in denen wir uns dieses كن, ك jetzt denken, in der Vulgärsprache sehr häufig statt des Perfectums das Imperfectum steht,[1] so konnte, angesichts der starken Verkürzung der Form كن, ك, das Bewusstsein der Identität derselben mit كان schwinden und das mit dem nicht mehr verstandenen Präfix verbundene Verbum in diesem Complex als Imperfectum empfunden und, gleich dem einfachen Imperfectum, mit dem es in all den Fällen, die ich im Sinne habe, ganz auf gleicher Stufe stand, allmählich auch ausserhalb dieser Fälle als Imperfectum gebraucht werden. Dass es sich dann weiter von dem einfachen, die Präsenzbedeutung mit einschliessenden Imperfectum als reines Präsens differenzirte, wäre keine allzuschwer zu verstehende Entwickelung mehr.

12. Wenn diese Erklärung — sie liesse sich noch weiter ausführen — befriedigen sollte, so folgt daraus noch nicht, dass sie thatsächlich richtig ist. Wir haben bisher — und zwar noch nicht vollständig — den für unsere Frage uns interessirenden Sprachgebrauch bei Ibn Quzmān untersucht. Gesetzt, wir gelangten auf Grund einer Prüfung weiteren Materials zu einer andern Erklärung der Präsenzpartikel كن, ك, so würde diese andere Erklärung jedenfalls dadurch

[1] Ich kann auf dies wichtige Kapitel der vulgärarabischen Syntax an dieser Stelle nicht näher eingehen. Im Schriftarabischen steht in einem durch لو eingeleiteten hypothetischen Nebensatze, sowie in einem mit اذا eingeleiteten temporalen Nebensatze ausser dem Perfectum bisweilen auch ein Imperfectum; in Conditionalsätzen steht auch der Jussiv, dessen Form mit derjenigen, welche das vulgärarabische Imperfectum zeigt, vielfach übereinstimmt. So wäre, in der uns beschäftigenden Beziehung, der syntaktischen Entwickelung des Vulgärarabischen Vorschub geleistet gewesen, selbst wenn in der arabischen Volkssprache überall die uns aus dem Schriftarabischen — ursprünglich einer Form neben vielen anderen der arabischen Sprache — bekannten syntaktischen Verhältnisse gerade so vorhanden waren. Für unsere augenblickliche Frage kommen natürlich in erster Linie die besonderen Verhältnisse, wie sie bei Ibn Quzmān vorliegen, in Betracht. Hier steht das einfache Imperfectum zunächst öfter im Hauptsatz von hypothetischen Sätzen, deren Nebensatz durch لَوْ eingeleitet ist. Im Hauptsatze, wenn der Nebensatz durch ان كان eingeleitet ist, findet es sich z. B. 41 a 17: وَان كان يامُرْ بمَا شا نُعْمَل مَا امَرْ. Im Nebensatz mit لَوْ z. B. 12 b 7; 94 b 17; im Nebensatz mit اذ *id* = اذا z. B. 51 a 1; 51 b 8. Vgl. oben § 5, 2.

nicht umgestossen werden, dass es bei Ibn Quzmān auch ein كن, ك, zu geben scheint, das vermuthlich auf كان zurückgeht. Das Zusammentreffen zweier äusserlich gleicher Formen, die aber ganz verschiedenen Ursprungs sind, ist doch sehr wohl denkbar. Das französische *errer* z. B. schliesst nicht nur das lateinische *errare,* sondern vor allem das spätlateinische *iterare* in sich. Dergleichen Fälle könnte man manche anführen. Und wenn wir oben sagten: Der Umstand, dass in hypothetischen und anderen Sätzen, in denen sonst im Arabischen gern oder nur ein Perfectum steht, im Vulgärarabischen vielfach ein Imperfectum angewandt wird, dieser Umstand habe es zu Stande bringen können, dass die Verbindung eines abgeschliffenen und nicht mehr kenntlichen كان mit einem Imperfectum in diesem Complex als Imperfectum empfunden und später auch ausserhalb der von uns ins Auge gefassten Sätze als Imperfectum und damit weiterhin als solches in präsentischer Bedeutung gebraucht wurde, so können wir mit demselben Recht jetzt umgekehrt sagen: Weil jene Correspondenz des Gebrauches der Tempora in jenen Sätzen stattfand, so konnte ein (noch irgendwie zu erklärendes) periphrastisches Tempus كن + Imperfectum, das in diesem Complex ein arabisches Imperfectum darstellte, in jene Sätze, als Imperfectum, eindringen, hier mit einem كان + Imperfectum gleichbedeutend gebraucht werden und gerade dadurch auf eine indessen auch schon rein phonetisch naheliegende Abschleifung des كان einwirken und Anlass zu einer Verschmelzung der beiden ursprünglich verschiedenen Elemente werden, beziehungsweise jenes كان verdrängen.

So werden wir denn, unbeirrt um ein scheinbar gewonnenes **13.** Ergebniss, in unserer Untersuchung fortzufahren haben.

Wir haben uns, in der Darstellung der bei Ibn Quzmān vorliegenden Verhältnisse, bisher der Vernachlässigung wenigstens eines Beispieles schuldig gemacht, in dem eine dem Imperfectum vorangehende Partikel vorkommt, die mit den Formen كن und ك offenbar zusammenhängt, aber eine von jenen verschiedene Form, auf die ich schon oben hindeutete, aufweist, die Form كَنَّ. Die Bedeutung dieses

periphrastischen Verbalausdruckes ist zweifellos präsentisch; der Satz ist ein einfacher Aussagesatz. Es heisst 48 a 21:

كَنَّ نَسأَل ٱللّه ان يَبقيك

‚Ich bitte Gott, dass er dich erhalte.‘

Die Stelle ist sehr sorgfältig und deutlich geschrieben; an der Lesung ist kein Zweifel. Die Form كَنَّ steht mit dem Metrum in vollkommenem Einklange; zu irgendwelchen Emendationen liegt nicht der mindeste Anlass vor; die Formen كَنْ und ك + Tešdīd würden das Metrum stören, und es ist nicht einzusehen, wodurch sie in diesem einfachen Satze, in dem nichts fehlen darf und zu dem nichts hinzukommen kann, mit dem Metrum in Uebereinstimmung gebracht werden sollten.[1]

Soviel steht fest: mit dieser Form كَنَّ ist die Zurückführung des präsentischen كَنْ auf كان nicht in Einklang zu bringen.

14. Ehe wir aber auf diese neue, zunächst zusammenhanglose Form كَنَّ eingehen, wird es gut sein, dass wir uns umsehen, ob und unter welchen Verhältnissen wir sonst noch irgendwo eine den bisher von uns ermittelten Formen ähnliche oder gleiche Präsenzpartikel antreffen.

Dabei wird man zunächst an das nach Spanien gehörende, dem Ibn Quzmān etwa gleichzeitige Leidener lateinisch-arabische Glossar (vgl. z. B. Dozy, *Suppl.*, S. viii), an dessen Ausgabe Herr Prof. Seybold

[1] Jedenfalls nicht كَنَّ zu lesen ist in einem Falle 34 a 4. Hier steht thatsächlich da: كَنَّنَرَى. Das erste ن hat aber auch einen Schwanz nach unten, der durchstrichen zu sein scheint; es hat den Anschein, dass dies Nūn ursprünglich ein Schluss-ن war und dass dastand: كن نرى, wobei wir doch zunächst an كَنْ نَرَى zu denken haben. Darnach hat der Schreiber offenbar das كن mit dem folgenden Wort verbinden wollen; indem er den nach unten gehenden Schwanz des Schluss-ن von كن durchstrich und die Verbindung mit dem folgenden نرى thatsächlich ausführte, wurde aus dem Schluss-ن ein nach beiden Seiten verbundenes ن. Da der Schreiber, wie ich annehme, das sonst gewöhnliche كَنَّرَى schreiben wollte, so erhielt dies ن nun Tešdīd und Fatḥa. Selbstverständlich wurde nun das von der ursprünglichen Schreibung noch vorhandene Anfangs-Nūn von نرى mit seinem Vocal, der schon vor der Correctur geschrieben sein mochte, überflüssig und musste getilgt werden. Dies scheint aus Versehen unterlassen zu sein. Diese Auffassung der Stelle empfiehlt sich dadurch, dass die Form كَنَّنَرَى nicht in das Versmass passt, welches vielmehr كَنَّرَى erfordert.

jetzt druckt, denken. Die Leidener Hs. sowie ihre Berliner Abschrift befinden sich seit einiger Zeit in Händen des Herrn Prof. Seybold, so dass ich sie nicht einsehen konnte; aber Herr Prof. Seybold hatte die Güte mir auf meine Anfrage mitzutheilen, dass sich in dem Glossar keine Spur des uns beschäftigenden Präfixes vorfinde.

Etwa ein Jahrhundert jünger als die Sprache des Ibn Quzmān ist die gleichfalls nach Spanien (obwohl, wie es scheint, nach einem anderen Theile des Landes) gehörende Sprache des im Jahre 1871 von Schiaparelli herausgegebenen Vocabulista. Aber hier kommen nur zwei nichtvulgäre Textstücke auf einigen, zwischen den beiden Theilen, aus denen das Werk besteht, befindlichen Blättern vor, sonst enthält das Buch keine Texte, nicht einmal, soweit ich gesehen habe, einzelne Sätze. Allerdings aber soll sich, nach Schiaparelli, S. xv, ebenfalls zwischen den beiden Theilen, aus denen der Vocabulista besteht, von einer späteren Hand u. a. ein nicht vollständiger Abriss der Conjugation von كتب finden, wobei an der 1. und 3. Person sing. des Aorists das Präfix ك erscheint. Diese Notizen hat Schiaparelli leider nicht mit abgedruckt, er sagt auch nichts über ihr Alter und sonstigen Charakter, so dass ich nicht urtheilen kann, ob sie vielleicht einen Werth beanspruchen können.[1]

Von Interesse ist aber die Vergleichung des bei Pedro de Alcala 15.
vorliegenden Sprachgebrauches mit dem des Ibn Quzmān.

Pedro spricht in seiner Arte, die ich nach Lagarde's Ausgabe[2] citire, auf S. 16 (Cap. xix) selber über den Gebrauch eines Verbalpräfixes *qui* (d. h. كِ). Er sagt:

Los tiempos enlos verbos arauigos son dos solamente, como dicho es: conuiene saber, presente y preterito. Es empero de notar, que quando alguna boz de nuestro hablar castellano viniere de tal manera, que por el latin la porniamos enel preterito imperfeto del indicatiuo o enel presente del optatiuo, ponemosla por el arauia enel

[1] In der Münchener Hs. arab. 906, die (in der Hauptsache eine Abschrift der von Schiaparelli herausgegebenen Hs. der Riccardiana?) den arabisch-lateinischen Theil des Vocabulista enthält, findet sich von diesen Notizen nichts.

[2] *Petri Hispani de lingua araba libri duo,* Gottingae 1883.

presente del indicatiuo coneste aduerbio o nota *qui*. Exemplo: yo querria que tu fueses comigo a missa, en arauia dezimos anĭ qui nirĭt énne énte quĭ tamxĭ máâỳ la çalá. Empero si enel aljamia viniesse en tal manera, que por la gramatica lo porniamos enel preterito plusquamperfecto, ponemoslo por el arauia enel preterito con este aduerbio o nota *qui*. Exemplo: si ouierades venido, ya ouieramos leydo dezimos léu qui tucúnu gĭtum, qui nucúnu caráyna: si ouieramos ydo léu qui mexéina.

Ist es hier nicht wie bei Ibn Quzmān? In den beiden letzten Beispielen ein كِ, das wir auf كان (bei Pedro de Alcala = *quĭn*) zurückzuführen kein Bedenken tragen; in dem ersten Beispiel aber ein anderes كِ, das an كان zu knüpfen, wir zunächst kein Mittel sehen. Beide *qui* aber sind von Pedro zusammengeworfen.[1]

16. Dem, was wir hier schon lernen, entsprechen die Thatsachen, welche wir in den in der Arte sich findenden Texten antreffen.

Wir haben erstlich ein *qui*, neben dem nun auch die Form *quin* auftritt, das = كان ist oder sein kann.

So 47, 26 f.:

Uendistes alguna cosa por mas delo que valia en mucha manera? = Bĭêt xéi bi céum gáli aqĉár aâdĭm min alleḍĭ quin yazvĭ?

47, 29 f.:

Comprastes alguna cosa por mucho menos delo que valia? = Acharáit xéi bi ácal áv bi céum raḳĭç min alleḍĭ qui yazvĭ?

In diesen beiden ganz parallelen und sehr klaren Beispielen haben wir das eine Mal *quin*, das andere Mal *qui*, je mit dem Imperfectum, ganz im Einklang mit dem sonstigen Gebrauch von كان mit dem Imperfectum = dem lateinischen Imperfectum. — Vgl. dazu noch 37, 13 (span. Text) = 37, 16 f. (arab. Text).

[1] Man beachte, dass Pedro an der ersten Stelle des oben Angeführten zwei Fälle annimmt: 1. *qui* = lat. Imperf. indic. Dafür gibt er kein Beispiel. Dieser Gebrauch wäre = كان mit dem arab. Imperf. 2. *qui* = lat. Praes. conj., wofür das Beispiel gilt. Hierbei mag er, mit Beziehung auf *qui nirĭt*, etwa an lat. *velim*, bei dem von *énne* eingeleiteten *quĭ tamxĭ* aber an den im Lateinischen nach *ut* stehenden Conjunctiv gedacht haben. Man vergleiche die weiter aus Pedro de Alcala mitzutheilenden Fälle, in denen كِ in Finalsätzen steht.

Beispiele von *qui* in Conditionalsätzen:

45, 24 ff.:

Cobdiciastes alguna muger en tal manera que si lugar y tiempo ouiesedes, pecariades con ella? = Admanéit tanjamáȃ mará ydé qui tucún leq máudaȃ áv guáqt, qui taznáȃ máha ḏil ḏenb?

58, 34 f.:

Pues si dubdays en alguno dellos [articulos], es menester ... = Fa ydé qui tixequéq fi xéi min al omór cúlla alleḏĭna cóltilaq, guĭgib aȃliq ...

Diesen Beispielen schliessen sich vielleicht auch die beiden 35, 6 und 37, 17 (des arabischen Textes) an, etwa auch 53, 37 f. Vgl. unten.

Wir haben nun aber auch zweitens in diesen Texten jenes **17.**
andere *qui*, neben dem wir auch einmal die Form *quin* antreffen, und zwar, abgesehen von einem Falle, wo das Perfectum folgt (s. § 20), in Verbindung mit dem Imperfectum.

33, 11 ff.:

Tres cosas auemos menester saber, y querria dezir enla habla presente = Nahtĭju nedrú ċaláċa min al axiĭt, alleḏĭ quinnirĭd nicóllucum dĭbe fi héḏe al quelĭm, quemé yuḏcáru lécum. Worauf die Aufzählung folgt. Das *quinnirĭd* hier ist ganz parallel dem obigen *qui nirĭt* (§ 15), sowie dem Beispiel bei Ibn Quzmān 16 a 6 (s. oben § 7, b), womit Ibn Quzmān 9 b 16 (s. ebenda) zu vergleichen ist.

40, 6 ff.:

Mandastes hazer o fezistes algun maleficio en que fuesen llamados los demonios oculta o manifiesta mente? = Aȃmélt xéi min azhár, áv amárt li háde énne yaȃmélu, falleḏĭ qui icéhu axayátin moḳbĭ áv bi xóhora? Wörtlich: Hast du etwas von der Zauberei gethan ... in welcher man anruft ... Das: الشَّحَرْ ... فى الذى statt السحر الذى فيه ist ja sehr merkwürdig, aber ich weiss nicht, wie man die Stelle anders verstehen soll.

Weiter steht *qui* in solchen untergeordneten Sätzen, in **18.**
welchen sonst im Arabischen nur das Imperfectum, nicht auch das Perfectum stehen kann, wie denn auch bei Pedro de Alcala selbst

in diesen Fällen sich neben dem Gebrauch von *qui* mit dem Imperfectum, das blosse Imperfectum, ohne *qui*, angewendet findet. In dieser Weise steht *qui*:

1. In Sätzen, die durch *enne* eingeleitet sind und abhangen von Verben, die bedeuten: befehlen, schwören (dass etwas geschehen solle), wünschen, veranlassen.

40, 10 ff.:

Fezistes o mandastes hazer algunos encantamientos con cosas sagradas? = Aâmélt énte áv amárt li háde énne qui yaâmél xéi min azhár bal axiït mìta alláh? Ein ganz ähnliches Beispiel s. 48, 6 ff.

41, 33 ff.:

Jurastes de guardar algunos stablecimientos o ordenaciones de alguna comunidad o compañia? = Haléft énne qui taharéç tartīb áv aguáid, guá baâdedĭ me aharéçtu?

53, 25 ff.:

Quisierades alguna vez por la tristeza que teniades, no auer nascido o morir como quiera? = Admanéit ... énne ix tucun maḳlóq fi ḍi dúnia céu qui tumút quif irĭd áv fi cúlli ráhad?

54, 38 f.:

Fuestes causa que alguno quebrantasse algun dia de ayuno? = Cunt énte cebéb énne hade qui yeqcér a ciám. — Aehnliche Beispiele, wie dies letztere, s. 46, 21 ff.; 50, 7 ff.; 57, 8 f.

2. In Finalsätzen, und zwar öfter nach *fi hacat* = ‚damit' und einmal nach einem in demselben Sinne gebrauchten *enne*.

40, 13 ff.:

Mandastes hazer o hezistes algunas adeuinanças para hallar alguna cosa hurtada o perdida? = Aâmélt énte áv amárt li háde énne yeqhén fi hácat qui yengebér xéi maçurúq áv mundĭ? — Ebenso die Beispiele: 42, 4 f.; 44, 17; 44, 32 ff.; 45, 1 f.; 46, 31 f.; 48, 30 f.; 51, 14 f. — Daneben steht *fi hacat* mit dem einfachen Imperfectum, ohne *qui*, z. B. 46, 1; 46, 9; 46, 11.

46, 18 ff.:

Posistes a alguno por alcaguete entre vos y otra persona? = Arcáit ahadé énne qui iucún caguéd béineq gua béin incén anáḳar?

Als zweifelhaft, ob den in § 16 oder den in §§ 17. 18 aufgeführten Beispielen zuzuzählen, führe ich die beiden folgenden Fälle an: 19.

35, 1 ff.:

Ein Christ muss ein Mal im Jahre beichten, a vn que seria mejor muchas vezes = ... guá ahcén qui yucún yjú marrát quičira.

Sieht man diesen Satz als einen Bedingungssatz an, so kann *qui yucún* = كان يكون sein und das Beispiel zu § 16 gezogen werden. Man kann aber auch einfach übersetzen: ‚Und besser ist es, (dass) er geht.'

Und der andere Fall, 53, 37 f.:

Ouistes alguna vez tanta tristeza o enojo, que viniessedes en desesperacion? = Atgayárt mirár dilqued, énne qui tigǐ fi cánat céu fi quillat a rajé falláh.

In diesem Falle ist nach *enne* sowohl ein Perfectum (also auch etwa كنت تجى oder كان تجى) als ein (arabisches) Imperfectum denkbar. Will man hier *qui tigǐ* als كان تجى fassen, so ist in einem solchen Falle ein erstarrtes كان, hier statt كنت, befremdend, und ich weiss keine sonstigen Belege dafür, während ja die Erstarrung des كان in ان كان, لو كان u. s. w. sowohl leicht verständlich ist wie häufig vorkommt. — Dagegen würde sich *qui tigì* = einem einfachen *tigì* zwanglos den übrigen unter § 18, 1 beigebrachten Beispielen anschliessen.

Wie nun in den in §§ 17. 18 angeführten Fällen *qui* mit einem Imperfectum einem einfachen Imperfectum zu entsprechen scheint, so haben wir bei Pedro de Alcala wenigstens auch einen Fall, wo *qui* mit einem Perfectum einem einfachen Perfectum entspricht. 20.

54, 24 f.:

Comistes alguna vez tanto que lo vomitasedes? = Equélt mirár hati quǐ atcayéit gua aámélt de min nǐataq?

Hier hätte *quǐ atcayéit* = كان تقيّأت, was also doch = unserem Plusquamperfectum wäre, keinen Sinn, wozu noch die oben schon berührte Schwierigkeit der Erstarrung des كان kommt, so dass hier an die Gleichung *quǐ* = كان kaum zu denken ist.

So interessant nun auch die Feststellung dieser bei Pedro de Alcala vorliegenden Verhältnisse ist, so sehe ich in ihnen doch kein

Moment, das uns für die Erklärung der uns beschäftigenden Präsenzpartikel einen neuen Weg zeigte. Wir haben uns also noch weiter umzusehen, ob wir nicht doch noch irgendwo ein solches Moment antreffen möchten.

21. Dass ein Präsenzpräfix *ka* auch in Kordofan, einer von Marokko schon recht weit abliegenden Gegend, möglicherweise vorkomme, entnehme ich einem Satz bei Joseph H. Churi, *Sea Nile, the Desert and Nigritia* . . . London 1853. S. 244. Der Verfasser, ein libanesischer Maronit, spricht hier von eingeborenen Frauen des Landes, denen er unterwegs begegnete, allem Anschein nach vom Stamme der Kobābīš-Araber. Aus dem Munde einer derselben hörte er den Satz: *uaommi ca tetzaian chede* = and my mother adorns herself so. Die Kobābīš gehören zu denjenigen Arabern Centralafrikas, welche einerseits die bestimmte Tradition haben, direct von Osten her, über das Rothe Meer, in ihre gegenwärtigen Sitze eingerückt zu sein, und die sich andererseits auch nach dem aus der arabischen Volkssage bekannten Abū Zeid generisch als ʿArab Abū Zeid bezeichnen,[1] so dass wir also vielleicht einen Kern von Hilāl-Arabern, die ja um die Mitte des 11. Jahrhunderts n. Chr. ihre Sitze in Oberägypten verliessen, unter ihnen anzunehmen haben. Nun sind ja allerdings unter den Arabern der Gegenden von Darfor ab westwärts magrebinische, aus Tripolitanien und Tunisien stammende Elemente nachweisbar. Aber bei den Arabern, die Churi antraf, also noch östlich von Darfor, handelt es sich jedenfalls kaum um einen versprengten Stamm des äussersten Magreb, und die Frau, die jene Worte gebrauchte, eine gewöhnliche Beduinenfrau, stammte wohl nicht aus der weiten Ferne Marokkos. Leider aber wissen wir sonst noch fast nichts über die Sprache der Araber Kordofans und ich muss mich jeder weiteren Erörterung der mitgetheilten Thatsache enthalten.

[1] Siehe das Buch des Grafen d'Escayrac de Lauture, *Le Désert et le Soudan* . . . Paris 1853, das ich augenblicklich nur in der deutschen Ausgabe, *Die Afrikanische Wüste und das Land der Schwarzen am oberen Nil* . . . Neue Ausgabe, Leipzig 1865, zur Hand habe. Siehe dort Cap. 4, § 1 (deutsche Ausg., S. 112). Damit wolle man die wichtigen Mittheilungen über die Araber Centralafrikas vergleichen, welche in den Reisewerken von Barth und Nachtigal enthalten sind.

Dafür aber liegt ein durchaus genügendes Material zur Beurtheilung des Gebrauchs eines Wörtchens كن in einer noch weit östlicheren Gegend vor — ja, es handelt sich jetzt sogar um eine Gegend des äussersten arabischen Ostens, während wir doch vom äussersten Westen ausgegangen waren. 22.

Die Königliche Bibliothek in Berlin verwahrt zwei werthvolle arabische Handschriften: Petermann ii 416 = Ahlwardt (vii) 8260 und Petermann ii 543 = Ahlwardt (vii) 8263, welche ich für die von mir vorbereitete ‚Kritische Bibliographie der arabischen Dialecte' näher geprüft habe. Der arabische Titel von Petermann ii 416 lautet: هذا فيه غزل وحماسه وغراميّات ومدح ملوك على لسان البدو ويقال له موال لانّه شعر ملحون على غير قاعدة النحو وجميع الناس يطربون منه ويفهمونه. Der Titel von Petermann ii 543 ist folgender: هذا نظم شعرا عرب الحلّه والنجف والخزاعل يمدحون امرآءهم وشيوخهم وهو شعر بدوى ملحون فكافهم كاف عجمى وجيمهم چيم عجمى.

Der thatsächliche Inhalt dieser beiden eng zusammengehörenden, von orientalischer Hand um das Ende des vorigen und den Anfang des jetzigen Jahrhunderts geschriebenen, dabei ziemlich umfangreichen und wohlerhaltenen Handschriften entspricht den mitgetheilten Titeln. Wir haben also hier wichtige Denkmäler der Sprache von Beduinen des Zweistromlandes, beziehungsweise Nordarabiens vor uns — einer Gegend, die sich südlich von Bagdad ausdehnt und die Lage des alten Kufa einschliesst. Wenngleich natürlich für die linguistische Ausnutzung dieser Beduinenlieder dieselbe Einschränkung gilt wie für alle übrigen, so sind sie doch reich an sicher zu beurtheilenden sprachlichen Eigenthümlichkeiten und verdienen durchaus die eingehendste Beachtung der Sprachforscher. Die von Prof. Socin vorbereitete Bearbeitung von Beduinenliedern des Neǧd soll ja jetzt druckfertig sein. Die Vergleichung dieser Neǧd-Texte mit den Texten der Berliner Handschriften muss ein hohes Interesse gewähren. Manches Licht erhalten die Berliner Texte namentlich durch die von Wallin, Wetzstein und Sachau veröffentlichten Sprachproben.

Für unsere gegenwärtige Untersuchung seien nun hier einige Stellen der Handschrift Petermann ii 416 mitgetheilt. 23.

Bl. 4 a, Z. 17—19 und Bl. 4 b, Z. 1:

17 4 a ابات اساهرْ[so!] نحيل ألجسم متعنّي وبضامري من اصاويب الزّمان اكْلام

18 مں حيث ما شوف ولف ألجهل متعنّى يمّى ولا يوم جاني منّهُ جُوز اكلام

19 كنّه نساني وبطّل نشدته عنّي بالطّول واختار غيري للوْداد ورام

1 4 b تجري عليه المدامع كيف ما عنّي

‚Ich verbringe schlaflos die Nacht, abgefallenen Leibes, leidvoll, und in meinem Inneren rede ich [sind Worte] von den Schicksalsschlägen. Weil ich nicht sehe, dass mein treuloses Liebchen sich meinetwegen Kopfschmerzen mache; auch nicht an einem einzigen Tage habe ich (auch nur) zwei Worte von ihm erhalten. (19) Ach, es hat mich vergessen und es hat sein (mit mir) Reden mir entzogen,[1] nun lange schon, und einen anderen als mich hat es zur Liebe sich erkoren und ersehnt! Es fliessen darob die Thränen wie Wasser von mir herab‘ . . . u. s. w. — So übersetze ich. Ich weiss nicht, ob man statt dessen Z. 19 übersetzen will: ‚Es scheint, dass es (mein Liebchen) mich vergessen hat und das mit mir Reden für [?] die Dauer aufgegeben und einen anderen als mich zur Liebe sich erkoren und ersehnt hat.‘

24. Bei dieser Stelle der Hs., Bl. 4 a 19, und bei den folgenden wird sich bei jedem bald die Ueberzeugung befestigen, dass die hier vorliegenden Formen كنّ (كں) eine Zusammenziehung aus كأنّ (event. كأنْ?) seien.[2] Aber auch soviel ist hier wie in den späteren Beispielen klar, dass es sich dabei nicht um das allgemeiner be-

[1] Oder: Er fragt (erkundigt sich) nicht mehr nach (عن) mir.

[2] Sicher in den Gedichten ist كنّ mit Substantiv oder Suffix, und für die Volkssprache der Dichter dürfen wir eben dies كنّ wenigstens in Verbindung mit Suffixen annehmen. Ob und unter welchen Verhältnissen in der Volkssprache daneben etwa auch ein aus كأنّ entstandenes كنّ oder ein aus كأنّ oder كأنْ entstandenes كنْ bestehen, wird wohl eine spätere unmittelbare Untersuchung der Volkssprache (möglichst nicht auf Grund von Gedichten) lehren müssen. Ob der Dichter irgendwo ein كنّ oder كنْ intendirt habe, weiss ich nicht zu sagen; auf das Fehlen des Tešdīd ist natürlich nichts zu geben, Ǧezma habe ich nicht bemerkt; andererseits wage ich es nicht, bei diesen Beduinenliedern aus metrischen Verhältnissen irgendwelche Schlüsse auf das Bestehen oder Nichtbestehen einer Sprachform zu machen.

kannte كَأَنَّ, durch welches etwas *Irreales* zur Vergleichung herangezogen wird, handeln kann. Theilweise kommt es sicher auf den Ausdruck gerade von etwas *Realem* an, in anderen Fällen wird etwas mindestens als möglich angenommen. Ohne dass ich hier schon in eine Erklärung dieses كَأَنَّ (beziehungsweise كأنْ) eintreten kann — ich habe das für die Untersuchung heranzuziehende Material noch nicht erschöpft — deute ich hier nur an, dass es den Anschein hat, als könne die Partikel, welche in den von mir aus der Berliner Hs. beigebrachten Fällen mit dem *Perfectum* verbunden ist, fast durchweg ohne Schaden des Sinnes in der Uebersetzung unbeachtet gelassen werden oder als sei in mehreren Fällen eine Bekräftigung der durch das folgende Perfectum ausgedrückten Aussage (etwa im Sinne unseres: Ja, offenbar, wahrlich, ha!) dem Sinne angemessen.

An unserer Stelle kann man nicht wohl übersetzen: *Es ist, als ob er mich vergessen hätte* (aber er hat mich nicht vergessen!) u. s. w. Nimmt man بالطول von der *Vergangenheit*, nicht von der Zukunft, so ist es auch kaum angängig zu übersetzen: *Es scheint, dass* er mich vergessen hat (die Möglichkeit dieser letzteren Uebersetzung, abgesehen vom Zusammenhang, nehme ich erst einmal einfach an; weiter unten wird weiter davon die Rede sein). Von allem anderen abgesehen, wird letztere Uebersetzung durch die enge Verbindung des Satzes mit dem folgenden: ‚und er redet nicht mehr mit mir (oder: er fragt, erkundigt sich nicht mehr nach mir)‘ erschwert. Das ist nicht etwas, bei dem es sich um einen *Schein* handeln könnte. Mit dieser Aussage von etwas Thatsächlichem aufs engste durch *und* verbunden, erscheint nur gleichfalls eine Aussage von etwas Thatsächlichem passend. ‚Ha! Er hat mich vergessen! Er hat andauernd das mit mir Reden (nach mir Fragen) aufgegeben!‘

Nur wenn man بالطول von der *Zukunft* nimmt ‚für die Dauer‘ (was mir indessen schwierig scheint), scheint mir die oben an zweiter Stelle gegebene Uebersetzung *möglich* zu sein. Aber befriedigend ist der Sinn des Satzes auch so noch nicht.

War nun eben Raum gegeben für abweichende Uebersetzungen, 25.
so ist dagegen die folgende Stelle klipp und klar. Es heisst

Bl. 7 a, Z. 13 als Anfang eines Gedichtes:

انقضتموا عهدنا يا خلّتي كنّكم   بقتم بمن لاذ بحماكم وبي كنّكم

‚Ihr habt unseren Bund gebrochen, meine Freunde! Ha! Ihr habt Verrath geübt an dem, der sich in euern Schutz und Schirm begeben hatte!‘

Der Parallelismus der beiden Aussagen ist hier in die Augen springend. An ein ‚Es ist als ob‘ ist hier doch keinesfalls zu denken!

26. Noch folgende Stellen mögen hier Platz finden.

Bl. 18 b, Z. 1. 2:

اَلْوِرْق لو يفهمَن نوحى اجابنّى   وانتا مِغْلِبِي لما هذا لكسل [so] وهمال[1]
كنّ البطون الّذى زمّن وجابنّى   دَعَنْ وقالَنْ دموعك لم تزال همال

‚Wenn die Blätter meine Klage verstünden, sie gäben mir Antwort. Und du ... [?], warum diese Stumpfheit und dies (meiner) nicht Achten? Ja, die Thäler, welche rauschten und mir Antwort gaben, riefen mir und sagten: Deine Thränen strömen ja unaufhörlich fort.‘ Allenfalls möge man auch übersetzen: ‚Es war mir, als ob die Thäler, welche rauschten und mir Antwort gaben, mir riefen und sagten ...‘ Doch lebendiger — und den Dichtern dieser Sammlungen fehlt es durchaus nicht an lebendiger dichterischer Kraft — ist jene Uebersetzung, und sie wäre parallel einer andern Stelle, Bl. 5 b, Z. 18:

وبنات نعْشِي اعادنّي[2] وسالنّي   عن حالتي قلت الْهن جار الصّحيب وضام

‚Und die Plejaden unterhielten sich mit mir und fragten mich, was mit mir sei. Ich sagte zu ihnen: Unbill und Harm hat mir der Freund gethan!‘

Endlich füge ich hier noch ein Stück aus der vorn alphabetischen vierzeiligen Qaṣīde an, von der bei Ahlwardt vii, S. 274 oben die Rede ist. Die Verse erinnern an unsere Schnadahüpferln.

Bl. 114 a, Z. 9—12:

9 114 a غ غنّى يا معنّا بى غزال[3]   طول ما دولاب دهرك لكْ غزال

---

[1] همال für اهمال.

[2] Vgl. maltesisch *ʿād jʿīd* = sagen, erzählen.

[3] Für غزل, die Vocallänge ist wohl durch den Accent zu erklären.

10 من يقول التيس يتبدّل غزال   يو[1] يردّ اللّيل شمس من دُجاه
11 فَ فلا دهرى يساعدنى بمـــــال   تا استّد حمل ولفى حين مال
12 كن هذا الدّهر من ملقاى مال   وين ما يممت خلّانى ثـــواه

,Singe nur immer, du Kummervoller, (deine) Liedchen, so lange das Rad deines Schicksals dir den Faden spinnt. Wer da behauptet: Ein Ziegenbock verwandelt sich in eine Gazelle, der lässt wohl gar die Nacht aus ihrer Finsterniss zur Sonne werden. Denn mein Geschick greift mir mit Geld nicht unter die Arme, dass ich die Last meines Liebchens stützen könnte, wenn sie sich neigt (dass ich dem Liebchen zur Erfüllung seiner Wünsche beispringen könnte). Wahrlich, dies Schicksal ist mir geflissentlich aus dem Wege gegangen. Wohin ich mich auch wandte (wende) — (das Ergebniss ist:) es hat mich, hoffärtig sich abwendend, stehen gelassen (il m'a planté là).'

Hier wäre ein: ,Es scheint dass das Schicksal mir aus dem Wege gegangen ist' sehr matt und fade; ausserdem erscheint es auch hier durch den Parallelismus eines Satzes, des خلّانى ثواه, ausgeschlossen.

Ohne Zweifel mit dem Sprachgebrauch der Berliner Hs. zu- 27.
sammen gehört ein Sprachgebrauch, den wir in dem von Wetzstein in *ZDMG.* 22 (1868) mitgetheilten Text aus der syrischen Wüste antreffen. Die Sprache dieses Textes ist ein mit anderen Sprachelementen der syrischen Wüste, zum Theil auch mit Ḥaḍari-Elementen untermischtes ʿAneza-Arabisch, und die Araber, deren Sprache hier ihren Ausdruck findet, leben jedenfalls in der Nähe derjenigen, von denen die Lieder der Berliner Hss. stammen, wenn sie nicht sogar mit ihnen näher verwandt sind. Hier haben wir ein لِكِنّ, mit regelmässiger Setzung des Tešdīd, das theils mit einem Suffix (لِكِنّهم), theils mit einem unmittelbar folgenden Substantiv, theils ohne Suffix und ohne unmittelbar folgendes Substantiv, in jedem Fall ein folgendes Perfectum oder doch einen Nominalsatz, der einen mit einem Per-

[1] Dies in den Gedichten öfter vorkommende يو ist mir räthselhaft geblieben.

fectum gebildeten Satz ersetzt, einleitet. Dass diese Partikel auf den Sinn der Sätze einen Einfluss habe, ist bei unbefangener und sorgfältiger Lectüre des Textes mir nicht ersichtlich gewesen. Wetzstein wurde eine plumpe Originalglosse mitgetheilt (وِكِنّ = وبالأخير ,und schliesslich'); ich sehe nicht, dass mit dieser irgend etwas anzufangen ist. Wetzstein selbst stellt das Wort mit dem hebr. und aram. כֵּן zusammen (S. 119) und übersetzt es meist mit ,da' (zeitlich), einmal (S. 96 zu der Stelle 77, 12 [vgl. unten], wo davon die Rede war, dass die Mädchen an einem Giessbach angekommen waren), wie es scheint, mit ,dort' (örtlich). Ich weiss nicht, wodurch Wetzstein's Ansicht gestützt werden könne, wie eine solche Partikel in den bezüglichen Fällen einen ungezwungenen Platz finden und wie sie z. B. zu der Stelle 75, 10. 11 passen soll.

Die Stellen des Wetzstein'schen Textes sind folgende:

74, 11: وِكِنّ قال هٱلشَّيخ ,Und es sprach der Scheich'; 75, 10. 11: وِكِنّ شافوا بَعْضَهُم وكِنّ قال الخالدى ,Und sie erblickten sich gegenseitig und der Châlidit sagte'; 77, 12: وِكِنّهِنّ طاحَن وصارَن يِتْعاشَرن بَعْضِهِن ,Und sie (die Mädchen) stiegen herunter (von den Kamelen) und unterhielten sich mit einander'; 83, 17 f.: وِكِنّ قَوْلَة بِنْت عَمّه ,Und es sagte ihre Base' (vgl. zu قولة Wetzstein's Anm., S. 149); 84, 16: وِكِنّ الشائِب خَزا الشَّيْطان ,Und der Alte hütete sich vor dem Satan'; 85, 19: وكِنّهُم قَعَدُم مِنْفَالِين ,Und sie setzten sich erschreckt aufrecht'; 87, 4: وِكِن قَوْلَة على ,Und 'Ali sagte'.

28. Den obigen Beispielen aus der Berliner Hs. und aus dem Wetzstein'schen Texte möchte ich noch ein anderes aus einer anderen Quelle anschliessen. In den Dialogen, die einen Theil des Buches von Anton Tien, *Egyptian, Syrian and North-African Hand-Book* ... London 1882, bilden, handelt es sich S. 74 um eine Mahlzeit. Das Essen wird ausgezeichnet befunden, und der Gast sagt zum Gastgeber: This is a delicious pie ... I think you have an excellent cook, und der letztere Satz ist arabisch so wiedergegeben: *kainna tabbakhak istah.* Deutsch würden wir hier sagen: Es scheint, d. h. es ist klar, es ist offenbar, es ist zu sehen, dass du einen guten Koch hast — ,du hast ja einen guten Koch.'

Hier ist *kainna* (also = كَأَنَّ!) offenbar mit dem Imperfectum verbunden.

Aus dem Sprachgebrauch welcher Gegend stammt dieser Satz?

TIEN sagt über seine Person und die Quellen, an denen er schöpfte (es waren aber sicher lebendige Quellen der gesprochenen Sprache selbst) im Innern des Buches nichts. Ein Urtheil über das Buch ist nicht leicht. Es kann auf den ersten Anblick scheinen, als sei es ein Gemisch von Syrischarabischem, Aegyptischarabischem und Schriftarabischem. Doch findet sich manches Besondere darin, das in mir die Annahme erweckte, das Buch könne zum Theil den Dialect einer nicht so sehr am Wege liegenden Gegend, wie ich glaube des syrischen Kreises, und zwar einer Gegend des Zweistromlandes, zum Ausdruck bringen. Das *kainna* des obigen Satzes würde ja vortrefflich dazu stimmen. — Von Prof. MARTIN HARTMANN hörte ich neulich, TIEN stamme aus Beirut. Der Name sei = tījēn = تيّان (Feigenmann), dem Namen einer Familie, die einst in Beirut stark verzweigt, dort in einer bestimmten Gegend ansässig war und so stark zusammenhielt, dass sich in ihrer Mitte eine bestimmte لُغة تِيّانيّة bildete.[1] Aber vieles in dem Buch ist entschieden nicht beirutisch und entstammt wohl auch nicht der لُغة تِيّانيّة. Die Syrer kommen viel umher. An welchen verschiedenen Punkten des arabischen Sprachkreises hat A. TIEN später gelebt? — Eine Antwort, die ich auf einen an Herrn A. TIEN selbst gerichteten Brief erhielt, hat mich über das, was ich zu erfahren wünschte, leider nicht genügend unterrichtet.

In merkwürdiger Uebereinstimmung mit den von mir soeben 29.
aus der heutigen lebenden Sprache des arabischen Ostens angeführten Beispielen steht ein Sprachgebrauch, mit dem sich die alten Grammatiker beschäftigt haben.

Zur ersten Orientirung gebe ich hier einen Auszug von dem, was darüber im Muḥīṭ al-Muḥīṭ (unter كَأَنَّ) steht.

كَأَنَّ . . . وهى حرف مركب عند اكثرهم قالوا والاصل فى كأَنَّ زيدًا اسدٌ . . .
وذكروا لكأَنَّ اربعة معان . احدها وهو الغالب عليها والمتَّفق عليهِ التشبيه

[1] Vgl. M. HARTMANN im Beiruter Mašriq, Jahrg. 1, Nr. 17, (1. Spt. 1898), S. ٧٩٨.

وزعم جماعة انهُ لا يكون الا اذا كان خبرها اسمًا جامدًا كما مُثِّل بخلاف كأَنَّ زيدًا قائِم او فى الدار او عندك او يقوم فانها فى ذلك كلهِ للظنّ. والثانى الشكّ والظنّ وذلك فيما ذُكِر وحمل ابن الانبارى عليهِ كانَّك بالشتاء مقبلً. اى اظنهُ مقبلًا. Nach Erwähnung eines dritten Gebrauches von كَأَنَّ heisst es weiter: والرابع التقريب قالهُ الكوفيّون وحملوا عليهِ كانَّك بالشتاء مقبل وكانك بالفَرَج آتٍ وكانَّك بالدنيا لم تكن وبالآخرة لم تزل ... وقد تخفَّف كأَنَّ فيُنوَى اسمها ويُخبَر عنها بجملة اسميَّة من غير فاصلٍ نحو كأَنْ زيدً قائِمً. او جملةٍ فعليَّة مفصولة عنها بلَمْ نحو كأَنْ لم تغنَ بالامسِ. او بقد نحو كأَنْ قد الَّما

Es werden also hier vier Arten des Gebrauches von كَأَنَّ unterschieden, von denen uns die zweite und die vierte interessiren. Man sieht aber, dass ein Beispiel, das sonst zur zweiten Art gezählt wird, von den Kufensern für die von ihnen aufgestellte vierte Kategorie in Anspruch genommen wird. Die Auseinanderhaltung dieser beiden Arten, der zweiten und der vierten, ist künstlich, wie denn überhaupt die Araber zum Verständniss und zur Erklärung dieses von ihnen wohl beobachteten Sprachgebrauches nicht gelangt zu sein scheinen.

Obgleich die obigen Beispiele nicht alle sehr geschickt und klar sind, kann doch über die allgemeine Auffassung des كَأَنَّ, beziehungsweise كَأَنْ kein Zweifel bestehen. Es entspricht unserem: Es scheint dass, ich glaube, es ist offenbar dass, wahrlich, siehe, ja (‚du wirst ja doch im Winter kommen‘ oder ‚ich glaube, ich nehme an, dass du im Winter kommen wirst‘).

30. Diesen Beispielen möchte ich noch zwei, davon ein recht lehrreiches, die Lane aus dem Tāǧ al-ʿarūs wiederholt hat, und ein gutes, das ich im Belot angetroffen habe, anfügen.

Lane i, 1, 109, erste Spalte oben: كَأَنَّ ٱللّٰهَ يَفْعَلُ ما يَشَآءُ, welches Beispiel Lane so erklärt: I know or rather it appears, as though seen, that God does what He wills. Und ebenda: كَأَنَّكَ خارِجٌ = I think or rather it seems, that thou art going forth. — Und dazu stelle ich gleich noch das Beispiel aus Belot's *Vocab*. Éd. 3, 1893, S. ٩٧٦ unter وَىْ: وَىْ كَأَنْ مَن يَكُن لَهُ نَشَبٌ يُحَبَب ومَن افْتَقَر يُحْتَقَر = Hélas! celui qui est riche est aimé et celui qui est pauvre est méprisé.

Nach der Erklärung, die Lane zu dem ersten mitgetheilten Satze gibt, scheint es, dass er bei dem in diesem Satze enthaltenen كَأَنَّ

auf irgend eine Weise an das كَأَنَّ der Vergleichung denkt, wie er denn auch in dem verbindenden Text jenen Satz mit einem unmittelbar vorhergehenden: كَأَنِّى بِكَ ‚meaning كَأَنِّى أَبْصُرُ بِكَ It is as though I saw thee' auf gleiche Stufe stellt. Ich sehe aber gerade bei jenem ersten von mir aus Lane angeführten Satze nicht, wie da eine Verknüpfung mit dem كَأَنَّ der Vergleichung möglich sein soll. Bei der Aussage: Gott thut, was er will' kann es sich durchaus nicht um ein ‚Es ist so, wie dass — es scheint' handeln, sondern lediglich um ein ‚Es ist je gewisslich wahr'. ‚Wahrhaftig! Gott thut, was er will.' Nur dies kann der Sinn des Satzes sein, und dies fühlte auch Lane, indem er sagte: I know.

Ebenso wie bei diesem Satz und auch schon bei dem obigen كنّكم بقتم (§ 25), ist auch bei dem soeben aus Belot mitgetheilten Satze an das كَأَنَّ der Vergleichung nicht zu denken. Wohl aber kann man in der Uebersetzung aller dieser drei Beispiele die Partikel einfach ausser Acht lassen, ohne dass der Sinn des Satzes Schaden zu leiden scheint.[1]

[1] Im Anschluss an die ganzen Spracherscheinungen, die uns von § 23 ab beschäftigt haben, ist hinzuweisen auf den Gebrauch von Partikeln, die wir in den von Socin mitgetheilten Proben des Arabischen von Mosul und Mardin antreffen (s. besonders *ZDMG.* 36 [1882], S. 5 ff. und S. 238 ff.). Hier haben wir 1. ein *kⁱ* das eine directe Rede einzuleiten scheint (das. 33, 17. 20; 41, 18. 20; 267, 6); 2. eine Partikel *kil* (vor Vocalen und einige wenige Male vor Consonanten) und *kē* oder *ke, ki, kⁱ* (hauptsächlich vor Consonanten, vielfach vor *n, t* u. s. w.), beiderlei Formen sowohl mit dem Perfectum als mit dem Imperfectum präfixartig verbunden. Auf den Sinn scheinen diese letzteren Partikeln einen Einfluss nicht auszuüben. Ihr Gebrauch schliesst sich also den seit § 23 besprochenen Spracherscheinungen an, und auch ihr Verbreitungsgebiet ist von dem jener Spracherscheinungen nicht zu fern. Die sprachlichen Formen endlich sind mit denen der vorhergehenden Paragraphen unschwer in Einklang zu bringen. Setzen wir ein *kin* = كَأَنْ oder als Erleichterung von كَأَنَّ an, so entsteht daraus *kil* nach einer in der arabischen Volkssprache sehr häufigen Buchstabenvertauschung, das *l* aber (oder ursprüngliches *n*) kann sich gewissen folgenden Consonanten assimiliren, die Verdoppelung des folgenden Consonanten aber, die in zwei Fällen thatsächlich vorliegt (252, 10; 265, 9), kann dann (wofür in den Socin'schen Texten zahlreiche Belege zu finden sind) aufgehoben werden und endlich die so entstandene Form *ke, ki* auch wohl gelegentlich vor Vocalen (11, 1) oder vor Consonanten, die zu einer Assimilirung von *n* und *l* weniger einladen, gebraucht werden. — Aber wir befinden uns in Mosul und Mardin

31. Ueberblicken wir noch einmal die von § 23 ab gemusterten Spracherscheinungen. Wir hatten Sätze, die anfingen mit كَأَنَّ und كَأَنْ (§§ 29. 30), *kainna* (§ 28), كِنَّ (§ 23 ff.) und كِنَّ (§ 27). Diese Partikeln waren regelmässig (Ausnahmen in § 27 u. 29) mit Suffixen oder mit einem unmittelbar folgenden Substantiv verbunden und leiteten ein ein Perfectum (§§ 23—27; 29) oder ein Imperfectum (§§ 28; 30) oder einen Nominalsatz (§§ 27; 29). Der Sinn der Sätze mochte in einigen Fällen sein: Es scheint, dass oder dergleichen (§§ 29; 30); öfter schien ein: Es ist offenbar, dass oder wahrlich angemessen (überall ausser § 27) und endlich schien es vielfach (§§ 23 bis 27; 30) als könne die einleitende Partikel ohne Schaden des Sinnes vernachlässigt werden, als sei also z. B. كَأَنَّ u. s. w. + Perfectum = einem einfachen Perfectum und كَأَنَّ + Imperfectum = einem einfachen die Gegenwart oder etwa auch die Zukunft ausdrückenden Imperfectum.

---

auf einem Gebiet, wo auf das Arabische syrischer und kurdischer Einfluss stark eingewirkt hat. So mag jemand sagen, die hier sich findenden Präfixe können auf fremden Einfluss zurückzuführen sein. Und in der That ist vielleicht der unter 1. berührte Sprachgebrauch an das Kurdische anzuschliessen (vgl. F. Justi, *Kurdische Grammatik*, § 76, 30). Andererseits haben wir im Neusyrischen von Mosul *kĕ* mit Participium als Bezeichnung des Präsens und *kim* mit Participium als Bezeichnung der Vergangenheit (s. Sachau's Skizze § 18, in den *Philos.-histor. Abhandl. der Preuss. Akad.* 1895, i). Zwar sehe ich nicht, wie die unter 2. angeführten arabischen Präfixe von Mosul und Mardin hiermit zusammenzubringen sind; aber ich bin über die Natur der neusyrischen Präfixe und überhaupt über das Zusammenwirken der fremden Elemente mit den arabischen auf diesem Gebiet zu wenig unterrichtet, als dass ich über das Verhältniss der angeführten syrischen und arabischen Präfixe etwas sagen könnte. Ich bin daher, um in der Sicherheit meiner Untersuchung nicht gestört zu werden, gezwungen, die Verhältnisse des Arabischen von Mosul und Mardin ausser Betracht zu lassen. Ich darf dies um so mehr, als eins feststeht: Gehören die Präfixe *kil*, *ki* u. s. w. zu den in den vorhergehenden Paragraphen besprochenen Partikeln, so sind sicher nicht diese aus *kil*, sondern es ist, auf die angegebene Weise, *kil* aus jenen Partikeln abzuleiten. Die Form *kil*, als jedenfalls secundär, kann also, wenn es sich für uns um die Erkenntniss des Ursprungs und der Zusammenhänge der uns beschäftigenden Partikeln handelt, ohne Schaden unberücksichtigt bleiben. — Endlich sei an dieser Stelle noch erwähnt, dass in den Proben der Sprache von Bagdad und Basra, die uns bei E. Berésine, *Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes* . . . Moscou et St. Pétersb. 1857, vorliegen, eine in dem Zusammenhang dieser Untersuchung uns interessirende Partikel nicht erscheint.

Die verschiedenen Gruppen dieser Spracherscheinungen — dabei bitte ich die Fälle von § 23—26 und die von § 27 als eine Gruppe betrachten zu dürfen — stimmen überein oder berühren sich nahe in der Form ihrer Partikeln, in ihrer Anwendungsweise und, wie es scheint, in ihrer örtlichen Zugehörigkeit, so dass wir sie, so lange nicht sichere Anzeichen vorliegen, dass trotz alledem eine der Gruppen von der andern zu trennen ist, als zusammengehörig betrachten müssen.

Ehe es sich nun aber für mich darum handeln kann, die Nebeneinanderstellung der soeben in §§ 23—30 von mir nachgewiesenen Spracherscheinungen und der magrebinischen, insbesondere der Ibn Quzmānischen, von denen ich ausging, zu rechtfertigen, muss ich nothgedrungen in eine Erklärung der Spracherscheinungen, die uns jetzt zuletzt beschäftigten, einzutreten versuchen. Erst wenn diese Erklärung gewonnen sein wird, erst wenn wir das Wesen dieser Ausdrücke klar erkannt haben, wird ein eindringendes Urtheil über das Verhältniss dieser Spracherscheinungen zu jenen des Westens, von denen ich ausgegangen bin, möglich sein.[1]

---

[1] Dass die arabischen Grammatiker zu einem Verständniss dieser von ihnen registrirten sprachlichen Erscheinungen nicht durchgedrungen zu sein scheinen, bemerkte ich schon. Diese Art sich auszudrücken scheint in der Literatur selten vorzukommen, und man hat den Eindruck, es könne sich hier um eine durchaus nicht allgemein arabische Redeweise handeln, über welche sich die Grammatiker bei den Beduinen, die sie zu befragen pflegten, unterrichteten. Daran dachte ich, als ich oben die Uebereinstimmung des von den Grammatikern berichteten, sowie des von mir aus der lebenden Sprache belegten Sprachgebrauchs als merkwürdig bezeichnete. Beduinen haben ja keine eigentliche Heimat. Es gibt Stämme, die oft und weit herumgeworfen worden sind, wie dies namentlich in Afrika zutrifft. Aber andere Stämme sind seit alter Zeit, durch Jahrhunderte hindurch, mehr oder minder in ihren alten Sitzen geblieben. Dies lässt sich namentlich von einigen Stämmen Nordarabiens und der syrischen Wüste nachweisen. Die Stämme, deren Sprache in den beiden Berliner Hss. vorliegt, zelten in der unmittelbaren Umgegend des alten Kufa, und benachbart sind die Stämme der syrischen Wüste, von deren Sprache Wetzstein eine Probe lieferte. Eine sprachliche Erscheinung, die bei diesen Beduinen heute in Uebung ist, ist es gewesen, mit der sich eben die Grammatiker beschäftigten. Und dieser Sprachgebrauch scheint doch nicht überall vorzukommen. Immerhin möglich ist es, und vielleicht ist es auch einmal zu erweisen, dass diese heutigen Beduinen, bei denen sich der berührte Sprachgebrauch findet, im Zusammenhang stehen mit denen, von welchen sich die Grammatiker ihre Belehrungen holten.

Als feste Ausgangspunkte bitte ich mir zuzugestehen, dass erstens das كَنّ (كن) der Berliner Hs. und das كِنّ des WETZSTEIN-schen Textes eine Zusammenziehung von كَأَنَّ (und كَأَنْ?) und zweitens, dass die Formen كَأَنَّ und كَأَنْ zusammengesetzt sind aus dem bekannten كَ ‚wie‘ und der Conjunction أَنَّ, أَنْ.

Dann ist aber auch sofort weiter klar, dass die Ausdrucksweise, deren Erklärung wir suchen, elliptischer Natur ist, wie denn auch das allgemeiner bekannte كَأَنَّ der Vergleichung immer unter Annahme einer Ellipse erklärt worden ist. ‚Wie dass‘ . . ., fangen die Sätze an. Da fehlt etwas. Dabei ist zweierlei möglich. Das zu Ergänzende kann immer nur in Gedanken bestanden haben, oder es ist früher ausgedrückt gewesen, nachher aber in der Sprache fallen gelassen worden.

Es handelt sich also darum: Was, d. h. welcher Gedanke oder aber welcher bestimmte Ausdruck ist vor كَأَنَّ, beziehungsweise كَأَنْ zu ergänzen?

Wollen wir nicht der Phantasie Spielraum lassen, so haben wir uns auf arabischem Sprachgebiet umzusehen, wie sonst noch كَأَنَّ und كَأَنْ gebraucht worden sind.

(Fortsetzung folgt.)

Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Ṣûfismus.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

In der Entwickelungsgeschichte des Ṣûfismus unterscheidet man, nach dem Vorgange des Ibn Chaldûn, zwei Schichten: die mit der muhammedanischen Rechtgläubigkeit enge zusammenhängende asketische Richtung, die ihre Nahrung vorzüglich aus dem christlichen Mönchthum erhält; dann die zu dieser Richtung später hinzutretende, von neuplatonischen und buddhistischen Theorien beeinflusste speculative Schichte.[1]

Der historisch entwickelte Ṣûfismus, in seiner vollendeten Ausgestaltung, vereinigt beide Elemente in sich; sie sind einander ergänzende Bestandtheile desselben, je nach seiner praktischen oder theoretischen Bethätigung.

Die an zweiter Stelle erwähnten Einflüsse sind bereits vielfach Gegenstand analytischer Betrachtung gewesen. Während man in früheren Zeiten im contemplativen System der Ṣûfî's zumeist die buddhistischen Elemente hervortreten liess und zuweilen geneigt war, den Ṣûfismus geradezu als indisches, speciell buddhistisches Erzeugniss zu betrachten,[2] hat man in neuerer Zeit begonnen,

---

[1] Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 67, *Culturgeschichtliche Streifzüge* 45. 54. — Schreiner, ‚Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam,' *ZDMG*, LII, 513.

[2] Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, 317 not. 2.

immer mehr auf neuplatonische Anknüpfungspunkte zu achten.[1] In der Reihe solcher Forschungen ist besonders auf die anregende Studie von ADALBERT MERX zu verweisen, der in einer akademischen Rede, im System des syrischen Häretikers des v. Jahrhundertes, Stephanus bar Sudaili, eine bishin unbeachtete Quelle des Mysticismus, auch des muhammedanischen, aufgedeckt hat.[2]

Einiges ist aber auch noch für die genauere Analyse der Elemente jener ersteren, von solchen Einflüssen noch nicht berührten Stufe des Ṣûfismus zu thun, auf welcher sich die auf das Mystische gerichteten Köpfe zur Aufnahme der aus der Fremde her eindringenden Ideen erst vorbereiten. Sie bewegen sich noch immer streng innerhalb der Lehren des Islam, ebnen aber durch die praktische Bethätigung eines Systems der Verachtung alles Irdischen und Endlichen die Wege von Doctrinen, welche auf die metaphysische Negation alles Individuellen abzielen, die im Grunde materialistische Weltanschauung des echten Islam durch die Einführung der Emanationslehre, des Pantheismus und der Nirvana-Trunkenheit zersetzen.

Nicht zu unterschätzen ist der fremde Einfluss auf die asketischen Bestrebungen, die den Inhalt der ersten Schicht des Ṣûfismus bilden. Sie finden ihr Vorbild vielfach im christlichen Mönchthum, mit dem die frühesten Ausbreitungsgebiete des Islam durchsäet waren und das schon in den ältesten Zeiten des Islam in einzelnen exaltirten Individuen das sporadische Streben nach Nacheiferung wachgerufen hat.[3] Waren es ja bereits vor der Zeit des Muhammed die in den alten Gedichten erwähnten herumwandernden

---

[1] Siehe die Einleitung und die Noten zu REYNOLD A. NICHOLSON, *Selected Poems from the Dîwâni-Shamsi Tabrîz.* (Cambridge, 1898.)

[2] *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik.* (Heidelberg 1893.)

[3] Darüber vergleiche meine Abhandlung: ‚De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam' (*Revue de l'histoire des religions,* XXXVII, 314—324). Die asketischen Uebungen werden gewöhnlich als Nachahmungen jüdischer und christlicher Asketengebräuche aufgefasst, so z. B. das im angeführten Aufsatze erwähnte Durchstechen der Nasenflügel. Bei Ibn al-Aṯîr, Nihâja s. v. زمّ finden wir folgendes Ḥadîṯ: لا زِمامَ ولا خِزامَ فى الاسلام ‘ اراد ما كان عُبّاد بنى اسرائيل يفعلونه من زمّ الانوف وهو أن يُخْرَق الانف ويُعْمَل فيه زمام كزمام الناقة يقاد به.

christlichen Büsser,[1] die den Arabern die Anschauung der asketischen Lebensweise boten. Solche sind wohl auch die Vorbilder der *sâ'iḥîn* und *ṣâ'iḥât* des Koran. Der Tradition gilt Jesus als *imâm al-sâ'iḥîn*; *sijâḥa,* ein Synonym von *tabattul,* ist eine der ältesten Benennungen für die asketische Richtung.[2] Der Mönch Euphemion,[2] der zuerst als Missionär des Christenthums nach Neǵrân kam, wird als Sâ'iḥ geschildert, der unerkannt von Ort zu Ort wanderte.[3] Und wenn man von der Bekehrung des Königs No'mân von Ḥîra zum Christenthum berichtet, wird dies so ausgedrückt: Er kleidete sich in härene Gewänder, wurde Christ, nahm asketische Gebräuche an und ging aus, um herumzuwandern.[4]

In der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus ist es die Exageration des Sündenbewusstseins und des Bussbedürfnisses, was die vorwiegende Triebfeder der asketischen Bewegung bildet. Auch in der weiteren Entwickelung werden die immer neu hinzukommenden Attribute der stetig anwachsenden pietistisch-asketischen Richtung durch die einseitige Ausarbeitung von Ideen hervorgerufen, die — wie auch das Sündenbewusstsein und Bussbedürfniss — in koranischen Lehren und Anschauungen wurzeln. Während sie aber im Koran als anderen gleichwerthige Ringe in der Kette der islamischen Lehre gelten, werden sie in den Kreisen, denen der muhammedanische Asketismus seine Ausbildung verdankt, mit centraler Bedeutung ausgestattet; neben ihnen treten alle anderen Elemente in den Hintergrund.

Der Charakter der alten muhammedanischen Asketik liegt also in der einseitigen Ausbildung, Schätzung und Bethätigung einzelner specieller Momente der muhammedanischen Religionslehren und religiösen Uebungen. In der daraus nothwendig folgenden Herabdrückung anderer, von der orthodoxen Lehre als ebenso hauptsächlich betrachteten Aeusserungen des Islam lag bereits

---

[1] WELLHAUSEN, *Heidenthum* [1] 201.

[2] Dies ist ausführlich belegt in *Revue de l'histoire des religions,* XXVIII, 113.

[3] Ṭab. I, 920, 6 f.

[4] Aǵ. II, 34 ult. Vgl. ROTHSTEIN, *Die Dynastie der Lachmiden in al-Ḥîra*, 66.

der Keim des später hervorbrechenden Zwiespaltes zwischen diesen Bestrebungen und dem Lehrbegriff des muhammedanischen Iǵmâʿ.

In welcher Reihenfolge die einseitige Ausbildung solcher Einzelelemente in den Kreis der ṣûfischen Lehre und ṣûfischen Uebung trat, liesse sich jetzt, da uns die ältesten Litteraturproducte des Ṣûfismus abhanden gekommen sind, kaum noch mit einiger Sicherheit erschliessen. Viel sicherer liesse sich diese Frage behandeln, wenn uns mindestens das Buch *Ṭabaḳât al-nussâk* von Abû Saʿîd al-Aʿrâbî, einem Zeitgenossen des Ǵunejd, (st. 297) erhalten wäre; in diesem Buche war, wie wir aus einem Citate folgern können,[1] viel Material für die Entwickelungsgeschichte der ṣûfischen Ideen gegeben, deren Verfall der Verfasser bereits in seiner Zeit constatirt. Die nach ihm (Ǵunejd) diese Sache vertreten, sind Leute, deren Gesellschaft Zorn hervorruft.[2]

So viel zeigen uns aber die bekannten Thatsachen des älteren Ṣûfismus, dass in der Reihe jener Momente des religiösen Lebens, denen die asketische Richtung in der ältesten Zeit ihrer Ausbildung eine einseitige Entwickelung auf Kosten der übrigen Uebungen des muhammedanischen Lebens gab, eine der hervorragendsten Stellen die Uebertreibung des Lippencultus, des Gebetes einnimmt. Die Beschränkung des Ritus auf bestimmte Zeitpunkte des Tages und der Nacht hat die Asketik des Islam dadurch durchbrochen, dass sie die Mahnung des Koran ‚Allâhs häufig zu gedenken‘ (Sure 33, 14) in den Mittelpunkt ihrer Religionsübung stellte, und anknüpfend an diese und ähnliche Koranstellen, die in ihrer ursprünglichen Bedeutung gar nicht auf besondere rituelle Handlungen abzielen, die Andachtsübungen, denen sie den Namen Ḏikr gaben, zur Hauptsache der praktischen Religion machten, neben welcher andere Uebungen tief zurückgedrängt werden, die Befolgung anderer Gebote zur gleichgiltigen Nebensache zusammenschrumpfte. Der Verkehr mit Gott

---

[1] Abû Ṭâlib al-Mekkî, Ḳût al-ḳulûb (Kairo 1310), I, 162 unten.

[2] Ibid. وما بقى بعده إلّا مَن مُجالستُهُ غيظٌ.

könne nicht an festgesetzte Zeit gebunden sein.[1] Und die Vertreter dieser Bestrebung haben es selbst in Ḥadîṯform ausgedrückt, dass das Ḏikr höher steht als alle anderen religiösen Werke, selbst als Almosenspenden, als der Religionskrieg, als das Martyrium. Nichts könne den Menschen vor Gott mehr rechtfertigen, ihn bei Gott auf eine höhere Stufe erheben.[2]

Sie vertreten in diesem Punkte dieselbe religiöse Anschauung wie eine im iv. Jahrhunderte n. Chr. in Mesopotamien aufgekommene christliche Secte, welche besonders in Syrien stark verbreitet war, wo sie noch bis zum ix. Jahrhunderte fortbestand, die der Euchiten, oder wie sie syrisch genannt wurde ܡܨܠܝܢܐ d. h. ‚Betbrüder‘. Ihre Lehre bestand darin, dass sie die Vorzüglichkeit des Gebetes verkündeten, um dessentwillen alle anderen Religionsübungen vernachlässigt werden können. Ihre Lebensrichtung offenbarte sich darin, dass sie alle weltlichen Güter aufgaben und sich in den Strassen als Bettler herumtrieben.[3] Als sehen wir nach der positiven, sowie nach der negativen Seite die Vorbilder der Derwische vor uns.

Damit wollen wir nicht bestimmt behauptet haben, dass diese Seite des alten muhammedanischen Ṣûfiwesens eine directe Uebernahme der messalianischen Lehre und Lebensweise sei. Aber bei der grossen Bedeutung, die gerade Syrien und ʿIrâḳ in der Ausbildung des älteren Ṣûfismus haben, bei dem unbestrittenen Einfluss,

[1] Dies Verhältniss des Ḏikr zum *Ṣalât* ist den ṣufischen Systematikern vollkommen bewusst. Dies sehen wir aus al-Ḳuśejrî, Risâla fî ʿilm al-taṣawwuf (Kairo 1304) 132: ومن خصائص الذكر انّه غير موقَّت بل ما من وقت من الاوقات الّا والعبد مأمور بذكر الله تعالى إمّا فرضًا وإمّا ندبًا والصّلاة وان كان أشرف العبادات فقد لا تجوز فى بعض الاوقات.

[2] Dies Ḥadîṯ hat al-Ḥâkim al-Nîsâbûrî in sein Mustadrik als ḥadîṯ ṣaḥîḥ aufgenommen; wir citiren es nach Kalâbâḏî, Kitâb al-taʿarruf li-maḏhab al-taṣawwuf (Handschrift der Wiener Hofbibliothek, N. F. 289), fol. 140a: عن ابى الدرداء رضه قال رسول الله صلعم ألا أُخْبِركم بخير اعمالكم وأز كاها عند مليككم وارفعها فى درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والورق وخير لكم من أن تلقوا عدوّكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم قالوا بلى يا رسول الله قال ذكر الله تعالى فاذكرونى اذكركم (Sure 2, 147) ‘ وصحّح الحاكم فيما استدرك على الصحيحين هذا الحديث. Vgl. das Ḥad. Muwaṭṭaʾ i 379, Tirm. ii 243, Usd al-ġâba ii 362, v 143.

[3] *Journal asiatique,* 1896, ii, 84.

den das christliche Mönchthum auf die alten Phasen des muhammedanischen Asketismus übte, läge es sehr nahe vorauszusetzen, dass diese wandernden Betbrüder mit zu den Anschauungsobjecten gehörten, die — ebenso wie einstens die sâ'iḥûn — zu der einseitigen Ausbildung des D̲ikr-Cultus beitrugen.

Theoretisch wurde er freilich auf einer fortgeschritteneren Stufe überwunden. Nicht nur die orthodoxe Theologie widersetzte sich dem D̲ikr-Wesen, indem sie immer wieder darauf hinwies, dass das ‚Verrichten der fünf ṣalawât mit Einhaltung ihrer Regeln' das rechte D̲ikr sei,[1] sondern auch die Ṣûfi's selbst besannen sich auf die Uebelstände, die der Lippencultus hervorrief. Sie bemerkten recht bald, dass er die Heuchelei in seinem Gefolge habe. ‚Früher konnte man — so erzählt ein Ṣûfî selbst — Nachts durch die Strassen gehend, die Stimmen jener hören, die fleissig ihre Litaneien lasen, als ob man Dachrinnen tröpfeln hörte;[2] die Leute liebten dies und schöpften daraus eine Aneiferung zum Beten und Koranrecitiren. Da kamen die Baġdâder mit ihren feinen Erläuterungen über Heuchelei und die Subtilitäten über Gefahren der Seele; dadurch verstummten die nächtlichen Andachtsübungen, sie wurden immer weniger; in unseren Tagen haben sie soviel wie völlig aufgehört.'[3] Die Zeit dieser Aeusserung lässt sich nicht genau bestimmen; sie scheint jedoch aus dem III. Jahrhundert zu stammen; da kommt die baġdâder Schule auf.

---

[1] Kalâbâd̲î fol. 140[b]: وقال عطاء من صلّى الصلوات الخمس بحقوقها فهو داخل فى قول الله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات; vgl. Zamachśarî zu Sure 3, 35. Jedoch wird dem D̲ikr als liturgischer Handlung bereits in alten Ḥadît̲en Rechnung getragen, B. Da'awât Nr. 63, Muslim v, 293 فضل مجالس الذكر.

[2] Anderswo wird das andächtige Summen mit einem Bienenkorbe verglichen: وكان فى قصر زبيدة مائة جارية تقرأ القرآن فكان يُسْمع من قصرها دَوِىّ كدوىّ النحل من القراءة, Abu-l-Maḥâsin, I, 632, 4.

[3] Ḳût al-ḳulûb, I, 60 unten: وقال بعض عبّاد البصريّين لمّا وضع بعض البغداديين كتابا فى معانى الرياء ودقائق آفات النفوس قال لقد امشى بالليل اسمع اصوات المتهجّدين كانّها اصوات الميازيب فكان فى ذلك انس وحثّ على الصلاة والتّلاوة حتّى جاء البغداديّون بدقائق الرياء وخفايا الآفات فسكت المتهجّدون فلم يزل ذلك ينقض حتّى ذهب وانقطع وتُرك الى اليوم.

II.

Der einseitigen Pflege eines weiteren Momentes der religiösen Sittenlehre des Islam verdankt eine andere hervorstechende Charaktereigenthümlichkeit des Ṣûfî-Wesens ihre Ausbildung. Ich meine: das den Gläubigen im Koran mit grossem Nachdruck zur Pflicht gemachte Gottvertrauen (al-tawakkul). Im Ṣûfî-Wesen wurde diese Disposition der frommen Seele zu einem der Angelpunkte der Weltanschauung und Lebensführung, die es von seinen Anhängern fordert; sie ist eine der zehn unerlässlichen ‚Standorte' (maḳâmât) auf ‚dem Wege der Derwische' (ṭarîḳ-i-derwischân), wie sie auch Sa'dî, selbst dieser Weltanschauung ergeben, benennt.[1]

Der chorasanische Ṣûfî, Abû ʿAlî al-Śaḳîḳ al-Balchî (st. 194) galt als einer der beredtesten Vertreter dieser Sinnesrichtung,[2] die fast jeder der älteren Schejche des eben in Entwickelung begriffenen Ṣûfithums in irgend einer Definition dem Verstande näher zu bringen suchte. Denn eben die excessive Bethätigung dieses besonderen Elementes einer jeden theistischen Religion, hat der Ṣûfismus zu seiner differentia specifica gegenüber anderen, realistischeren Ausprägungen der religiösen Moral erhoben. Diese Definitionen[3] haben alle das gemeinsame Kennzeichen, dass sie vom Menschen die völlige Zurückweisung der eigenen Kraft, des eigenen Entschlusses,[4]

---

[1] Gulistan, Buch II, ḥikâja 47 (ed. Gladwin, 92).

[2] Ḳuśejrî, Risâla fî ʿilm al-taṣawwuf 16, 19 له لسان فى التوكّل. Mit demselben Ausdruck wird von einem anderen (Abû Zakarijja Jaḥjâ b. Muʿâḏ al-Râzî) gesagt: له لسان فى الرجاء (20, 16).

[3] Darunter gibt es auch einige, die sich einer vernünftigen Erklärung verschliessen. Unter ihnen erwähne ich folgende, die bei Kalâbâḏî, fol. 134[b], und bei Suhrawardî, ʿAwârif al-maʿârif, IV, 307, von Sahl [b. ʿAbdallâh al-Tustarî, st. 273] angeführt wird: ‚Jede der asketischen maḳâmât hat Antlitz und Hinterkopf; nur das Gottvertrauen nicht, denn es ist ein Antlitz ohne Hinterkopf' كلّ المقامات لها وجه وقفًا غير التوكّل فانّه وجه بلا قفا.

[4] Ḳuśejrî 99, 13: من (Ḳût al-ḳulûb التبرّئ) ترك تدبير النفس والانخلاع الحول والقوّة.

der eigenen Wahl[1] fordern: alles müsse Gott überlassen,[2] ihm anheimgestellt werden.[3] Der Mensch habe sich seiner Initiative vollends zu entäussern; und in dieser Verbindung tritt auch zuerst das in die asketische Weltlitteratur eingedrungene Gleichniss vom Verhältniss des Leichnams zum Leichenwäscher auf.[4]

Alles dies gilt in hervorragender Weise zunächst von den Angelegenheiten der Ernährung und des Lebensunterhaltes. Hier ist es vornehmlich das Beanspruchen der sogenanten *asbâb* (Mittel), was verpönt wird. Was man unter diesem Worte verstand, zeigt sich uns am besten, wenn wir es an folgendem Beispiele betrachten. Al-Aṣma'î erzählt: ‚Ich habe mich wegen der *asbâb* an der Pforte des Raśîd herumgetrieben, in der Hoffnung, Zutritt zu ihm zu gewinnen.'[5] Die Ṣûfî's lehren, dass jegliche Art, sich durch eigene Initiative die nothdürftigsten Mittel zum Lebensunterhalt zu verschaffen, gemieden werden müsse;[6] ja sogar jede Gelegenheit, die ein ‚Mittel' zugänglich machen könnte.[7] Dazu gehört nach ihrer echten Lehre auch das erbetene Almosen — wie man weiss, seit langer Zeit die specifische Ernährungsart der ausübenden Ṣûfîleute. ‚Das Unterlassen des Bittens und Verlangens' gehört mit zu den Attributen des Tawakkul.[8] Zumal

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 4 unten: ترك الاختيار, Ḳuśejrî 163, 14: انتفاء الاختيار, Kalâbâḏî 133b: وقال ابن مسروق التوكّل الاستسلام لجريان القضاء فى الاحكام, والرضا بما يجريه الحقّ.

[2] Ḳuśejrî 99, 22: الاسترسال مع الله على ما يريد.

[3] Kalâbâḏî ibid. von Abû 'Abdallâh al-Ḳuraśî: ترك الايواء الّا للّه, Commentar: الايواء الإنزال اى لا ينزل حاجته الّا به ولا يرفعها الّا اليه لعلمه بانّه قاضى الحاجات ومسبّب الاسباب العاليات والسافلات.

[4] Ibid. zu istirsâl: هو معنى قولهم ان يكون بين يدى الله كالميّت بين يدى الغاسل.

[5] Al-Śerîf al-Murtaḍâ, Ġurar al-fawâ'id (ed. Teheran 1277), 250: قال الاصمعىّ تصرّفتُ فى الاسباب على باب الرشيد مؤمّلا الظفر به والوصول اليه.

[6] Ḳuśejrî 160, 22: عدم الاسباب كلّها; ibid. 32, 1: الخروج عن الاسباب; al-Umawî, Ḥajât al-ḳulûb, II, 142: فان غاية ما يظهر على المتوكّل ترك التعاطى للاسباب.

[7] Ḳuśejrî 100, 2: ترك كلّ سبب يوصِل الى سبب.

[8] Kalâbâḏî, fol. 133b: وهذا المقام من التوكّل يسمّى ترك الدعاء والسؤال ثقةً بكرم الله تعالى وعنايته وهو مقام ابراهيم على نبيّنا وعليه افضل الصلاة والتسليم حيث قال حسبى من سؤالى علمه بحالى.

die Beschäftigung mit Handwerk und Gewerbe wird durch den Begriff des Ṣûfî geradezu ausgeschlossen.[1] Als Vorbilder haben die *ahl al-ṣoffa*[2] zu dienen, die von den Ṣûfî's gerne als die Begründer ihrer Lebensart betrachtet wurden. Diese aber lebten in völliger Armuth ohne jeden Erwerb, ohne dass diese ihre Lebensführung eine Missbilligung von Seiten des Propheten nach sich gezogen hätte. Sahl al-Tustarî gibt die Möglichkeit, den ‚Erwerb' mit dem Gottvertrauen zu vereinigen, nur vom Gesichtspunkte der Befolgung der Sunna zu;[3] insofern man nämlich damit jenen Propheten und Genossen nachzuahmen beabsichtigt, von denen die Ueberlieferung berichtet, dass sie irgend ein Handwerk betrieben haben. Es wird eine strenge Scheidung festgestellt zwischen dem thätigen Erwerb (كسب) und dem tawakkul.[4] ‚Die mutawakkilûn erlangen ihre Nahrung durch die Hände ihrer Mitmenschen, ohne dass sie selbst Hand anlegen müssen; andere beschäftigen und plagen sich für sie. Alle Menschen erhalten ihre Nahrung von Gott. Aber manche nähren sich durch Selbsterniedrigung, das sind die Bettler; andere durch Mühe und Erwartungen, das sind die Handeltreibenden; andere mit Demüthigung, das sind die Handwerker; andere endlich mit Erhabenheit, das sind die Ṣûfî's: sie erfahren den Hocherhabenen, und erhalten ihre Nahrung unmittelbar aus seiner Hand, ohne dass sie die Vermittlung sehen.'[5] Der Ṣûfî dürfe zu keiner Zeit darüber nachdenken, wie er in der Zukunft sein irdisches Leben werde fristen können; dieser Gedanke gehöre in den Kreis des verpönten

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 17, 18: صوفىّ لا يكون بحريف.

[2] Ganz eigenthümlich ist die Nachricht bei Kalâbâḏî (oder seinem Commentator ʿAlâ al-din al-Ḳunawî?), dass mit Berufung auf die ahl-al-ṣoffa auch die Secte der Karrâmijja vom weltlichen Erwerb dasselbe gelehrt haben solle; fol. 94ᵃ: نُقِل عن الكرّاميّة إنكار الكسب مستدلّين باحوال اصحاب الصفّة وعدم إنكار النبىّ صلعم عليهم تركهم الكسب.

[3] Kalâbâḏî, fol. 95ᵇ: قال سهل لا يصحّ الكسب لاهل التوكّل الّا لاتّباع السنّة.

[4] Vgl. Al-Śaʿrânî, Lawâḳiḥ al-anwâr, I, 154, wo dieser Gegensatz durch viele Aussprüche berühmter Ṣûfi's veranschaulicht wird.

[5] Sûfisprüche bei al-Ġazâlî, Iḥjâ, IV, 256.

طول الأمانى, der weitausblickenden Hoffnung.[1] Man habe nur an die Nahrung des gegenwärtigen Tages zu denken und die Sorge für den Morgen völlig fallen zu lassen.[2] Man beruft sich in diesen Kreisen gerne auf das Wort des Sufjân al-Ṣâ'im: ‚Wer am Beginne des Tages sich um den Abend sorgt, dem wird dies als eine Sünde aufgeschrieben.'[3] Der Ṣûfî ist ‚der Sohn seiner Zeit' (d. h. er denkt nur an den unmittelbar gegenwärtigen Augenblick); er habe sich weder mit den Dingen, die da kommen sollen, noch mit Grübeleien über das Vergangene zu beschäftigen.[4] Ganz besonders wird aber von diesem Gesichtspunkte aus das Sammeln von Vorräthen oder gar von Schätzen verurtheilt.[5]

Damit hängt auch die völlige Gleichgültigkeit gegen die Aussenwelt und ihr Urtheil zusammen. Der Gedanke an Gott und die Zuversicht auf ihn verträgt nicht das Beachten der Welt und die Rücksicht auf sie. Die Ṣûfî betrachten diese Indifferenz als ein unerlässliches Merkmal des tawakkul.[6] Sein eigener körperlicher Zustand müsse dem mutawakkil vollständig gleichgültig sein; seine Leiden dürfen ihm nicht den Gedanken eingeben, dieselben lindern zu wollen. Ein Ṣûfî, der nach fünftägigem Darben sich wegen seines Hungers beklagt, ist kein rechter Ṣûfî und möge lieber ausscheiden und ein Handwerk ergreifend in die profane Welt eintreten.[7] Ist ja eine der Benennungen der Ṣûfî-Leute in Syrien: ‚die Hungerer' *al-ǵûʿijja*.[8]

---

[1] Was durch Ibn Tibbon in den ‚Herzenspflichten' des Bachja b. Paḳûda, IV. Pforte (Einleit. gegen Ende, § 5 Ende; ed. Wien 1856, 195. 244) mit אריכות התאוות übersetzt wird.

[2] Ḳuśejrî 99, 22: ردّ العيش الى يوم واحد وإسقاط همّ غدٍ.

[3] Ḳût al-ḳulûb, II, 9 Mitte: اذا اهتمّ فى اوّل النّهار بعشائه كتب عليه خطيئة.

[4] Ḳuśejrî 39 ult.: ويقولون الصوفىّ ابن وقته oder: der Ṣûfi ist بحكم الوقت; vgl. hierzu NICHOLSON in Diwâni Shamsi Tabrîz 234.

[5] Ḳût al-ḳulûb, II, 20 Mitte, gegen ادّخار.

[6] Ibid. 8 ult.: لا يثبت لاحد مقام فى التوكّل حتّى يستوى عنده المدح والذمّ من الخلق.

[7] Ḳuśejrî 87 von Abû ʿAlî al-Rûḏabârî (st. 323): اذا قال الصوفى بعد خمسة ايّام انا جائع فالزموه السوق ومروه (die Ausg. hat وأمروه) بالكسب.

[8] Kalâbâḏî, fol. 11b: واهل الشّام يسمّونهم جوعيّة لانّه انّما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضّرورة.

Daran wollen wir anfügen, dass man schon vor Entwickelung der ṣûfischen Systematik diese Art des tawakkul als ein Erforderniss des richtigen monotheistischen Glaubens aufzufassen versucht hat. Wuhejb b. al Ward (st. 153) sagt: ‚Wäre der Himmel Kupfer und die Erde Blei,[1] und ich würde mich wegen meiner Nahrung bekümmern, so würde ich mich für einen mušrik halten.‘[2] Das Bekennen Gottes schliesst die Herbeiziehung weltlicher Mittel aus. Später hat man das tawakkul vollends als ein Corollarium des tauḥîd entwickelt. Al-Ġazâlî legt seiner Darstellung des Gottvertrauens den Zusammenhang desselben mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes (tauḥîd) zugrunde und baut seine Definition jenes ṣûfischen Postulates auf dieses Dogma.[3] Nur der Gottvertrauende, der alle Mittelursachen aus seinem Herzen reisst, ist ein eigentlicher Muwaḥḥid, so lautet das schliessliche Resultat der Folgerungen dieser Schule.[4]

Auch in der Entwickelung dieses Elementes in der ältesten Periode des muhammedanischen Asketismus kann der Einfluss des Christenthums nicht übersehen werden. Grosse Wirkung scheint die Belehrung in Matth. 6, 25—34, Luc. 12, 22—30 auf die ersten Anfänge der Ausbildung dieser Anschauung und ihre praktische Bethätigung geübt zu haben. Ihr Ideengang kehrt immerfort wieder in den muhammedanischen Aussprüchen über diese Verhältnisse. Ja sogar eine wörtliche, freilich in ihrem letzten Satze missverstandene und in Anknüpfung daran um einen Passus erweiterte Uebersetzung von Matth. 6, 26 ist in diese Litteratur eingedrungen und wird allenthalben als Beweisstelle für das richtige Tawakkul in muhammedanischem Sinne citirt: وقد كان عيسى عم يقول انظروا الى الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدّخر والله يرزقها [يوما بيوم فان قلتم] نحن اكبر بطونا من الطير [فانظروا الى الانعام

---

[1] Vgl. Levit. 26, 19; Deut. 28, 23. Aehnliche Ausdrücke für Regenlosigkeit: der Himmel ist wie Leder, Nâb. 25, 2; wie Glas, B. Manâḳib, Nr. 23 (ed. KREHL, II, 14).

[2] Ḳût al-ḳulûb, II, 9 Mitte.

[3] Iḥjâ', IV, 231 ff.

[4] Al-Umawî, Ḥajât al-ḳulûb, II, 138: فالمتوكّل على الله وحده هو الموحّد الذى لا يوجّه وجهه الّا الى الله تعالى ويخلع جميع الاسباب والوسائط من قلبه; vgl. Ḳasṭ., IX, 299 zu B. Riḳâḳ, Nr. 21 Ende.

كيف قيّض الله لها هذا الخلق.[1] Man sieht, die Worte: ‚Seid ihr denn nicht viel mehr, denn sie?‘ sind durch folgende ersetzt: ‚Und wenn ihr sagen solltet, unsere Leiber sind grösser als die Vögel, so seht auf das Vieh, wie ihm Gott diese Schöpfung zugewiesen hat.‘ Selbst ein dem Muhammed zugeschriebener Traditionsspruch scheint unter dem Einflusse dieses evangelischen Wortes entstanden zu sein: ‚Würdet ihr in Wahrheit auf Gott vertrauen, so würdet ihr ernähret werden, wie die Vögel ernähret werden, die des Morgens voller Hunger erwachen und des Abends gesättigt sind.‘[2] ‚Sei in der Welt als ob du ein Fremder oder ein Reisender wärest.‘[3] Und auch der Spruch des Ibn ʿOmar klingt an das Evangelium an: ‚Am Morgen denke nicht an den Abend und am Abend denke nicht an den Morgen . . . denn du weisst nicht, was morgen dein Name ist.‘[4]

In diesem Sinne ist nun den ältesten Benennungen der Asketen hinzuzufügen: المتوكّلون oder اهل التوكّل. In einer Erzählung, welche Abû Hilâl al ʿAskarî (st. 395) in seinem Ǵamharat al-amṯâl, al-Bejhaḳî (384—458) in seinen Śuʿab al-îmân,[5] Ahmed ibn Maskawejhi (st. 421) in seinem Ǵâwidân chirad[6] mittheilen, und welche ich hier nach der Version in letztgenannter Quelle wiedergebe, wird gegen Leute polemisirt, die sich solchen Namen beilegten, und welche, wie Ibn Maskawejhi hinzufügt, den Ṣûfî's seiner Zeit ähnlich sind. ʿOmar, der solchen Leuten begegnete, rief ihnen zu: ‚Nicht Gottvertrauende seid ihr, sondern Schmarotzer.[7] Ich will euch sagen, wer die Mutawakkilûn sind: die ihr Samenkorn in den Schoos

---

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 4. Ġazâlî, Iḥjâ, IV, 255.

[2] Al-Tirmiḏî, II, 55. Ibn Mâǵa 317: لو انكم كنتم توكّلون على الله حق توكّله لرزقتم كما تُرْزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا.

[3] Buch. Riḳâḳ, Nr. 3, wo auch der nachfolgende Spruch des Ibn ʿOmar angeschlossen ist.

[4] Tirm., II, 54; nach einigen Versionen ist der Spruch vom Propheten selbst.

[5] Bei Dam. s. v. الطير, II, 119 unten.

[6] Handschrift Leiden, cod. WARNER Nr. 640, fol. 169: لقى عمر بــــن الخطّاب رضه ناسًا يشبهون صوفيّة زماننا فقال من انتم فقالوا نحن المتوكّلون قال بل انتم المستأكلون ألا اخبركم بالمتوكّلين مَن ألقى حبّه (Dam. ohne Art.) فى بطن الارض وتوكّل على ربّه.

[7] Diese Antithese fehlt in den Quellen des Dam., wo nur كذبتم.

der Erde versenken und auf ihren Gott vertrauen.'[1] Auch in einer, allem Anscheine nach, aus alter Zeit überlieferten casuistischen Frage erscheint dasselbe Wort mit terminologischem Werthe. Jemand hinterlässt in seinem Testamente einen Theil seiner Habe den Mutawakkilîn (اوصى للمتوكّلين); wem gebührt nun der Anspruch auf dies Erbtheil? In Kreisen, welche gegen jene Art von arbeitscheuen Frommen nicht eben wohlwollend gestimmt waren, hat man in Bezug auf diese Frage dem Ibn 'Abbâs folgendes Fetwâ in den Mund gegeben: Das in Frage stehende Legat ist Ackerbauern auszufolgen; denn sie pflügen, legen das Saatkorn in die Erde und vertrauen das Gedeihen ihrem Gotte an.[2] Jedenfalls ist aus dieser Mittheilung ersichtlich, dass mutawakkilûn nicht bloss Epitheton, sondern wirklicher Terminus zur Bezeichnung einer ganz bestimmten Art von Menschen ist, die wegen der eigenartigen Richtung ihrer Weltanschauung und Lebensweise als besondere Classe betrachtet wurde.

Und noch in späterer Zeit (unsere Daten reichen bis zum v. Jahrhundert) dient dieser Ausdruck zur näheren Determinirung der Anhänger des Ṣûfismus. Von einem andalusischen Theologen, der seine Studien im Osten machte, 'Aṭijja b. Sa'îd (st. in Mekka 407) berichten seine Biographen: وكان يتقلّد مذهب الصوفيّة والتوكّل ويقول بالايثار ولا يمسك شيئًا (der Ausdruck ist von Ibn Ḥazm).[3] Desgleichen wird von einem anderen andalusischen Gelehrten, dem unter dem Namen Ibn al-Ġurâb bekannten Muḥammed b. Mûsâ al-Anṣârî aus Badajoz (st. 460) erzählt, dass er die Richtung jener befolgte, die in Einsamkeit leben und sich von der Welt zurückziehen (على مذاهب اهل التفرّد والعزلة عن الدنيا) und dass er sich zu der Lehre der اهل التوكّل[4] على الله bekannte.[5]

In der Biographie berühmter Ṣûfî's ist demnach häufig der Zug zu finden, dass sie متوكّل waren, d. h. speciell, dass sie wanderten,

[1] Bei Dam.: رجل القى حبّه فى التراب وتوكّل على ربّ العباد.

[2] Damîrî, ibid.

[3] Ibn Baśkuwal, ed. CODERA, Nr. 940 (440, 1), al-Ḍabbî, ed. CODERA, Nr. 1260 (420, 13).

[4] Die Ausgabe unrichtig: التوكيل.

[5] Ibn Baśkuwâl (Appendix in Bibl. arab. hisp., VIII), Nr. 1762 (118, 13).

ohne für ihren Unterhalt zu sorgen, den sie vollends Gotte anheimstellten;[1] diese Bedeutung hat besonders der Ausdruck يمشى بالتوكّل[2] Bei al-Maḳdisî (ed. DE GOEJE 255 oben) wird die (auch in gesetzlichen Büchern häufig behandelte und in der Regel in negativem Sinne entschiedene[3]) Frage der Zulässigkeit des حجّ على التوكّل d. h. des Unternehmens der Pilgerreise ohne sich um die materiellen Mittel derselben zu kümmern, aufgeworfen und bei dieser Gelegenheit Beispiele von Asketen angeführt, die in dieser Weise durch öde Wüsteneien reisten. Der Verfasser kann von den Abenteuern einer eigenen Pilgerreise erzählen, die er selbst mit tawakkul unternommen.

Ein anderer Terminus für diese Art des Lebens ist: على الفتوح d. h. jemand gibt sich dem beschaulichen Müssiggang hin, hat keinen bestimmten Erwerb (كسب oder عمل), sondern verlässt sich darauf ‚was Gott ihm öffnet'[4] nämlich من ابواب الرزق, von den Thoren der Ernährung, ob nun Almosen oder andere, zuweilen wunderbare Zufälle, durch deren Schickung ihn Gott mit dem Nöthigen versorgt, ihn sogar oft in die Lage versetzt, auch noch anderen Nothleidenden zukommen zu lassen. Die höchste Art des futûḥ ist natürlich die letztere, aus Gottes geheimem Schatze[5] من الكَوْن, wie man dies aus-

---

[1] Ḳazwînî, II, 253 penult.: كان ابراهيم (بن احمد الخوّاص) متوكلاً يمشى فى اسفاره بلا زاد.

[2] Ibid., 218, 16 von Abû Saʿîd al-Charrâz.

[3] Ich erwähne hier blos den Anfang eines hieher gehörigen Abschnittes aus einem relativ neuen theologischen Werke, dem ‚Kehrbesen der Bidaʿ' von Aḥmed al-Rûmî al-Âḳḥiṣârî (st. 1041 d. H.) Handschriften der kais. Hofbibliothek in Wien, Mixt., 154, fol. 74a: ومن منكراتهم ايضا ان بعض من لا يجب عليه الحجّ من الفقراء يخرجون معهم بلا زاد ويقولون نحن متوكّلون فيكونون كلّا (السؤال) على الناس وثقلًا عليهم غير منفكّين عن ابرامهم بالسؤال والسؤال حرام وهم يرتكبون ذلك الحرام لاداء ما لا يجب عليهم بل يتركون كثيرا من الصلوات الخمس ويقعون فى انواع المعاصى u. s. w.; vgl. auch al-ʿAbdarî, Madchal, III, 237.

[4] Demselben Ideengang entspricht auch die Phrase jiftaḥ Allâh im orientalischen Handelsverkehre, *ZDMG.*, XXXV, 527 unten; vgl. ‚Tausend und eine Nacht' Bûlâk 1297), IV, 123, 17: يفتح الله علىّ بغير بيعة الخ, d. h. Gott wird mir auch (ohne diesen Handel (die Pforte der Ernährung) öffnen.

[5] Vgl. die خزانهٔ غيب des Saʿdî (Gulistân, Dîbâǵe).

zudrücken pflegt, den Auserwählten und Heiligen zukommende Versorgung.[1] Die Ernährung من الفتوح, die der Lebensweise على التوكّل entspricht, begegnet ebensohäufig wie der letztere Ausdruck in Erzählungen über Heilige und Derwische. In einer biographischen Notiz über ʿOmar b. al-Fâriḍ, den berühmten mystischen Dichter, wird erzählt, dass er für einen Ritt von der Moschee al-Azhar in Kairo nach der ʿAmr-Moschee in Fosṭaṭ ein Reitthier miethete على الفتوح und in der That während des Rittes Leuten begegnete, die ihm ohne jede Andeutung von seiner Seite eine Menge Geldes zukommen liessen.[2] Ibn Baṭûṭa erzählt, dass in dem Rifâʿî-Kloster in Mâtschar, das er besuchte, ungefähr siebzehn Derwische lebten وعيشهم من الفتوح d. h. davon, was ihnen Gott zuschickt.[3] In diesem Sinne befragt der berühmte Ṣûfî Abdalwahhâb al-Śaʿrâmî seinen des Lesens und Schreibens unkundigen Schejch ʿAlî al-Chawwâṣ, der sich in seinen ṣûfischen Fatâwî an diesen Schüler[4] auch sonst als Gegner der die ehrliche Arbeit meidenden Tawakkul-Bettelei des Derwischthums zeigt:[5] ‚Ist es besser, dass ich befolge die Lebensart der Schejche, die ich kannte, wie z. B. ʿAlî al-Marṣafî, Abu-l-suʿûd al-Ǵâriḥî, Nûr al-dîn al-Śûnî und anderer Schejche ihres Schlages, in Bezug auf die Ernährung mit Dingen die Gott eröffnet, ohne dass ich in irgend einem Gewerbe arbeite, (فى الاكل ممّا يفتح الله به من غير عمل حرفة), oder ist es besser einem Broderwerb nachzugehen?‘[6] Leicht bekam nun dieser Ausdruck die specielle Bedeutung ‚Almosen‘.

[1] Ibn Baṭûṭa, II, 242, 7; III, 157, 6: والناس يزعمون انّه ينفق من الكون.

[2] Ibn Ijâs, Ta'rîch Miṣr, ed. Kairo 1894, I, 82, 6 ff.

[3] Ibn Baṭûṭa, II, 375, 7.

[4] In seinen ruhmredigen Memoiren Laṭâ'if al-minan, in welchen er über die Wirkung, die diese sûfische Fetwa-Sammlung in Kairo hervorbrachte, spricht, bezeichnet al-Śaʿrânî den Titel als الجواهر والدرر. Die gedruckte Ausgabe Kairo 1277, herausgegeben von Schejch Ḥasan al-ʿAdawî und corrigirt von Naṣr al-Hûrînî, führt den Titel: درر الغواص على فتاوى سيّدى على الخواص; vgl. auch *ZDMG.*, XXVI, 770 unten.

[5] Durar al-ġawwâṣ 12: اقول ان السوقة وارباب الحرف والصنائع اعظم نفعا من المجاذيب لقيامهم فى الاسباب النافعة لغيرهم الخ, wo eine Verherrlichung der Handwerke zu finden ist.

[6] Ibid. 41.

Von einem Derwischkloster in ʿAbbâdân erzählt Ibn Baṭûṭa, dass ‚dessen Bewohner sich ernähren من فتوحات الناس von den Eröffnungen, die ihnen die Leute zukommen lassen; jeder Vorüberziehende gebe ihnen ein Almosen'.[1] In dieselbe Reihe gehört eine Notiz, die uns Muhammed al-ʿAbdarî in seinem Werke über verschiedene Missbräuche im religiösen Leben der Muhammedaner[2] bietet. Ueber die Missbräuche des Derwischwesens sprechend, erwähnt er, dass fahrende Derwische in der unbescheidensten und anmassendsten Weise die Gastfreundschaft der Ortschaften erpressen, die sie besuchen. Obendrein fordern sie noch, unter dem Vorwand, dass sie dies für den Schejch und andere Würdenträger ihres Klosters thun, besondere Geschenke ein, die sie ‚futûḥ' nennen[3]: ما ياخذونه من الهدايا ويسمّون ذلك بالفتوح للشيخ واصحابه.

III.

Die Opposition gegen diese Lebensanschauung ist im orthodoxen Islam sehr früh bezeugt. Wie alle im religiösen Leben der alten Gemeinde auftauchenden Streitfragen, hat auch die Tawakkul-Frage sich in Form von Ḥadîṯsätzen ausgeprägt. Und der orthodoxe Islam lässt gegen die Auffassung der Bettel-Asketen ebenso gewichtige Sprüche des Propheten auf den Plan treten, wie deren die Vertheidiger ihrer Richtung und solche, die zwischen den beiden Thesen eine kluge Vermittlung suchten, zu zimmern bestrebt waren. Wie man von letzterer Seite aus selbst für das im Grunde missbilligte Betteldervischwesen die Autorität des Ḥadîṯ eintreten liess,[4] kann z. B.

---

[1] Ibn Baṭûṭa, II, 19, 5.

[2] S. darüber *ZDPV.*, XVII, 116.

[3] Al-Madchal, II, 347.

[4] Man hat es in der That nicht unterlassen, auch die Rechtfertigung der Bettelei in einem Ḥadîṯ zu finden, und merkwürdigerweise gerade in einem solchen, dessen klarer Wortlaut gerade das Gegentheil verkündet, nämlich dass ‚die obere (die gebende Hand) besser sei als die untere (die empfangende)'. Bereits Ibn Ḳutejba beklagt sich darüber, dass die Apologeten des Bettelwesens diesem Spruch die entgegengesetzte Interpretation geben: وقوله اليد العُليا خيرمن اليد السُّفْلى قال قوم يريد ان اليد المُعْطية خير من الآخذة وقال آخرون العُليا هى الآخذة والسُّفلى هى المُعْطيه قال ابن قتيبة ولا ارى هؤلاء الّا قوما استطابوا السؤال فهم يحتجّون للدناءة. Al-Šarîf al-Murtaḍâ, Ġurar 162. Vgl. auch Zarḳ. zu Muw. IV, 240.

folgendes dem Propheten untergeschobene Wort zeigen: مسئلة الناس من الفواحش ما أُحِلّ مِنَ الفواحش غيرها ‚Das Anbetteln des Menschen gehört zwar zu den schändlichen Dingen; nichtsdestoweniger aber ist es erlaubt‘.[1]

Dem Widerspruch gegen den Missbrauch des Tawakkul dient eine grosse Reihe von Ḥadîṯsprüchen, die zum Ruhme des thätigen Erwerbes der mit der Hände Arbeit beschäftigten Gottesdiener (العبد المحترف) und gleichzeitig zur Verpönung des gottvertrauenden Müssigganges erfunden wurden.[2] Dem fahrenden Heiligenvolke soll der Mann entgegengesetzt werden, der mit Plage und Arbeit als Handeltreibender seine Waaren von Ort zu Ort feilbietet und sie für den ehrlichen Tagespreis verkauft; der wird sogar dem Märtyrer gleichgeachtet.[3] Dass solche Sprüche eine feindliche Spitze gegen entgegengesetzte Strömungen des religiösen Lebens haben, zeigt die Form, in welcher ein bei al-Tirmiḏî gebuchter Spruch abgefasst ist. In diesem Spruch lässt man den Genossen Anas b. Mâlik erzählen, dass einmal ein Mann mit folgender Frage vor den Propheten trat: ‚Soll ich mein Kameel frei laufen lassen und auf Gott vertrauen?‘ ‚Binde es an und vertraue auf Gott‘ antwortete der Prophet.[4]

Und die orthodoxen Autoritäten des Islam, die ja, wie wir aus vielen Zeichen wissen,[5] dem Ṣûfîthum niemals recht günstig waren,

[1] Ḳût al-ḳulûb, II, 17, 10. Aehnliches wird auch vom Ṭalâḳ gesagt; s. die Ḥadîṯe in den Abhandlungen zur arab. Philologie, II, Anmerkung 30 zu Nr. XLV.

[2] Eine Sammlung solcher Sprüche ist sehr reichlich bei Abšîhî, Mustaṭraf, II, 74 zusammengestellt.

[3] Fachr al-dîn al Râzî, Mafâtîḥ, VIII, 346: عن ابن مسعود ايّما رجل جلب شيًا الى مدينة من مدائن المسلمين صابرا محتسبا فباعه بسعر يومه كان عند الله من الشهداء.

[4] Al-Tirmiḏî, II, 84; انّ رجلا اتى النبىّ صلعم فقال يا رسول الله ارسل ناقتى واتوكّل ام اعقلها واتوكّل فقال صلعم بل اعقلها وتوكّل. Bei Dam. s. v. ناقة II, 395 unten aus Kâmil des Ibn ʿAdî, Šuʿab al-îmân und Sunan des Bejhaḳî angeführt.

[5] Muhammed. Stud., II, 290. *ZDMG.*, XXVIII, 297. 235 ff., XLIII, 171 oben. Epigramme gegen Ṣûfîwesen, darunter vom Magrebiner Ibn Sejjid al-nâs (st. 659) u. A. bei al-Chafâǵî, Tirâz al-maǵâlis (Kairo 1284), 232; vgl. auch ibid., 155. — Dem Šâfiʿî wird der (ohne Zweifel unechte) Ausspruch zugeschrieben: أَفْسَدَ الناسَ ذوائبُ العَلَوِيّة ومُرَقَّعاتُ الصوفيّة, dass die Menschen corrumpirt wurden durch die Stirn-

haben sich der letzteren These angeschlossen[1] und wie wir bereits sehen konnten, gegen gewisse Aeusserungen des Tawakkul unverholen Einsprache erhoben.

Aber auch in den Kreisen der Ṣûfî's und solcher, die sich von ihren Anschauungen beeinflussen liessen, musste, sobald man anfieng, die auf ihre Grundsätze basirte Ethik in systematischer Weise auszuarbeiten, die Unmöglichkeit empfunden werden, die alte Tawakkul-Lehre in der Weise, wie dieselbe in der Lebensführung im Sinne der Ṣûfis bethätigt werden sollte, gegenüber den wirklichen Erfordernissen des sittlichen Lebens, sowie auch vom Gesichtspunkte der muhammedanischen Religion, zu sanctioniren.

Namentlich sind es zwei Punkte, die einen ernsten Widerspruch hervorriefen.

Die Frage, ob der mutawakkil in einer Krankheit Heilmittel anwenden solle, war für die ṣûfische Theorie negativ entschieden durch die Thatsache, dass das Heilmittel ein سبب sei, der Gottvertrauende aber sich eines solchen unter allen Umständen entschlagen müsse. Dass solche Anschauungen in der alten Zeit des Islam nicht ungewöhnlich waren, könnte aus einem Ḥadîṯ gefolgert werden, in welchem, freilich auf gleicher Stufe mit abergläubischem Zauberspuk, das Anwenden des Glüheisens dem Gottvertrauen entgegengestellt wird.[2] Als Widersetzlichkeit gegen den vorherbestimmten Rathschluss Gottes betrachtet der Ḳâḍî Ibn Śurejḥ die von den Aerzten angerathene Amputation der Hand des omajjadischen Statthalters Zijâd ibn abîhi. ‚Dein Lebensunterhalt ist festgesetzt und deine Lebensgrenze vorherbestimmt; ich missbillige es, dass du, wenn dir noch ein Rest von Leben bestimmt ist, ihn mit abgeschnittener Hand

---

locken der ʿAliden (ihr vornehmes Geberden) und die Flicklappen der Ṣûfi's (aus ihnen blickt ihre Eitelkeit heraus), Ǵemâl al-dîn al-Ḳazwînî (Kairo 1310), Mufîd al-ʿulûm wa-mubîd al-humûm 176.

[1] Vgl. Dam., II, 119 ult.: وبها أفتى بعض فقهاء بيت المقدس.

[2] Buch. Riḳâḳ, Nr. 21, Ṭibb., Nr. 17: Diejenigen, die ohne frühere Abrechnung in das Paradies eingehen: هم الذين لا يسترقون ولا يتطيّرون ولا يكتوون وعلى ربّهم يتوكّلون.

verlebest.'[1] Im II. Jahrhundert wird besonders Ḥasan b. Zijâd al-Lu'lu'î (st. 209), Genosse des Abû Ḥanîfa, als Vertreter der Lehre genannt[2]: ان التداوى لا يجوز لانّه يمنع التوكّل. Aus dem IV. Jahrhunderte haben wir eine Nachricht von einer in Persien sehr verbreiteten Richtung, deren Anhänger jede ärztliche Hilfe verpönten. An ihrer Spitze stand der christliche Philosoph Abu-l-chejr b. Bâbâ b. Behnâm, merkwürdigerweise selbst ein medicinischer Schriftsteller, durch dessen Lehren selbst der Pöbel gegen die Aerzte aufgehetzt wurde. Um ein Heilmittel gegen Kopfschmerz befragt, gab Abu-l-chejr dem Patienten den Rath, sein Werk, in welchem er gegen die Heilkunde zu Felde zieht, unter das Kopfkissen zu legen und im Uebrigen auf Gott zu vertrauen, der ihn heilen werde.[3]

Für den sunnatreuen Muhammedaner war diese Anschauung umso bedenklicher, als die Ḥadîṯ-Bücher voll sind von Nachrichten aus der alten Zeit des Islam, aus welchen man erfahren konnte, dass der Prophet und seine Genossen in ihren Krankheiten die Mittel der Heilkunst und des Aberglaubens in Anwendung brachten. ‚Der die Krankheiten gesendet hat, — sagt man — hat auch Heilmittel gegen dieselben gesendet.'[4] In den Tawakkul-Kapiteln der Systematiker finden wir denn auch in der Regel weite Ausführungen über das ‚Unterlassen der Anwendung von Heilmitteln' ترك التداوى, in welchen aus der Unterscheidung der verschiedenartigen Intention bei der Anwendung der Heilmittel, sowie durch Distinctionen zwischen den Heilmethoden selbst Argumente für die Ausgleichung

---

[1] Weitläufiger, Ibn Challikân, Nr. 289.

[2] Bei 'Alî al-Ḳârî, Commentar zum Musnad Abî Ḥanîfa (Lahore 1889) 293. Dieselbe Lehre wird den غلاة الصوفيّة zugeschrieben, Nawawî zu Muslim v, 42; jüdische Parallelen, L. Löw, *Gesammelte Schriften* III, 370 ff.

[3] Ibn Abi Uṣejbi'a, I, 323. Es ist jedoch kaum glaublich, dass die dem Ǵâḥiẓ zugeschriebene Schrift فى نقض صناعة الطبّ, gegen welche der medicinische Gelehrte Abû Bekr al-Râzî eine Polemik schrieb (Ibn Abi Uṣejb., I, 316), *an attack against medical aid* (H. HIRSCHFELD, *JRAS.* 1899, 178) zum Gegenstand hat. Sie richtete sich wohl eher gegen die Methoden der medicinischen Kunst und die Modalitäten ihrer Uebung, als gegen das Princip der ärztlichen Hilfeleistung.

[4] Muwaṭṭa', IV, 157: انزل الدواء الذى انزل الادواء.

dieses Erfordernisses mit dem alten Tawakkul-Begriff begründet werden.[1]

Die zweite Frage, deren Bearbeitung zur Zurückweisung der alten Ṣûfî-Lehren führte, bezieht sich auf die Anschauung der Ṣûfis über den Erwerb (كسب). Wenn die Leute, die hochmüthig vorgaben, ihre Nahrung unvermittelt von Gott zu erhalten, auf jedes Gewerbe mit andächtiger Verachtung herabblickten, so sagte ihnen bereits im iii. Jahrhunderte der asketische Prediger Jaḥjâ b. Muʿâḏ aus Rejj, dass sie ja selbst mit ihren Derwischkleidern, mit ihrem Gerede über Weltverachtung nichts anderes thun als Handelsbuden halten, um ihre Waare an den Mann zu bringen.[2] Man konnte sich nicht verhehlen, dass der im Zusammenhang der Tawakkul-Lehre verkündeten Verachtung des thätigen Erwerbes, namentlich des Handwerkes, gewichtige Daten aus dem Leben der frömmsten Muhammedaner, ja sogar der ‚Genossen' entgegenstehen. Solche Bedenken brachten die vermittelnden Theoretiker ins Schwanken und ihre Unentschlossenheit kommt in ganz sonderbarer Form schon in folgendem alten Spruche[3] zum Ausdruck: من طعن على التكسّب[4] فقد طعن على السنّة ومن طعن فى ترك التكسّب[5] فقد طعن على التّوحيد[6] ‚Wer gegen die Beschäftigung mit dem Erwerb Einwürfe macht, lehnt sich gegen die Sunna auf; und wer gegen die Unterlassung des Erwerbes Einwürfe macht, lehnt sich gegen das Einheitsbekenntniss auf'.

Und in der That bleibt diese Frage einer der schwierigsten Stoffe der Ṣûfî-Wissenschaft, um welche sich die Systematiker seit dem iv. Jahrhunderte herumdrücken und deren Widersprüche sie durch feingesponnene Distinctionen auszugleichen gezwungen sind. Durch keine andere Frage wurden sie nur annähernd ähnlich in die

[1] Ḳût al-ḳulûb, ii, 21 ff. Iḥjâ', iv, 277 ff.: بيان الرّدّ على من قال تــــرك التداوى افضل بكلّ حال.

[2] Ḳuśejrî 100, 18: لبس الصوف حانوت والكلام فى الزهد حرفة.

[3] Ḳût al-ḳulûb, ii, 6 Mitte; gleichlautend bei Gazâlî, Iḥjâ, iv, 258 von Sahl (b. ʿAbdallâh al-Tustarî, st. 273 oder 283) angeführt.

[4] Ḳuśejrî 100, 22: فى الحركة.

[5] Ḳuśejrî: فى التوكّل.

[6] Ḳuśejrî: ايمان.

Enge getrieben.[1] Nicht umsonst nennen sie die consequente Durchführung des ‚Gottvertrauens‘ einen schlüpfrigen Weg sowohl für die gemeinen Leute als auch für die Auserwählten. Sie geben zu, dass auf den niedrigen Stufen das tawakkul mit dem Streben nach Erwerb verbunden werden könne und dass man nur stufenweise vordringen könne in der Bethätigung der Erkenntniss, dass thätiges Suchen nach den Mitteln des Lebensunterhaltes ein Eingriff in die ausschliessliche Waltungssphäre Gottes ist.[2] Al-Ġazâlî, der in der mystischen Vertiefung des Tawakkul-Begriffes weiter vordrang, als irgend einer der Vorgänger, polemisirt wiederholt in scharfer Sprache gegen den Missbrauch, den der Ṣûfismus, dem er doch auch selbst anhing, mit der thätigen Anwendung dieses Begriffes treibt. ‚Mancher von ihnen — sagt er — treibt Genügsamkeit und Gottvertrauen, indem er in Wüsteneien eindringt ohne für Nahrung zu sorgen, unter dem Vorwande, dass er damit sein Gottvertrauen bethätigt. Er weiss nicht, dass dies eine willkürliche Auffassung ist, die unsere Altvordern und die Genossen des Propheten nicht billigten, obwohl sie doch in das Wesen des Gottvertrauens besser eingeweiht waren. Sie sahen sich mit Nahrungsmitteln vor und waren dabei mutawakkilûn. Diese hingegen lassen wohl die Nahrung zu Hause, vertrauen aber trotzdem (nicht auf Gott, sondern) auf irdische Mittel.‘[3] ‚Unwissende Leute

---

[1] Z. B. die Abhandlung darüber im Ḳût al-Ḳulûb, II, 15 ff.

[2] ʿAbdallâh al-Anṣârî al-Harawî (st. 481), Manâzil al-sâ’irîn (Handschriften der Wiener Hofbibliothek, N. F., Nr. 292a), fol. 20b: التوكّل ... وهو من اصعب منازل العامّة عليهم وأوهى سُبُلٍ عند الخاصّة لانّ الحقّ قد وكّل الامور كلّها الى نفسه وأيأس (Handschrift: وآيس) العالم من ملك شىء منها وهو على ثلاث درجات كلّها تسير مسير العامّة ' الدرجة الاولى التوكّل مع الطلب ومعاطاة السبب على نيّة شغل النفس ونفع الخلق وترك الدعوى ' والدرجة الثانية التوكّل مع إسقاط الطلب وغضّ العين من السبب اجتهادًا فى تصحيح التوكّل ' الدرجة الثّالثة التوكّل مع معرفة التوكّل النّازعة الى الخلاص من علّة التوكّل وهو ان نعلم ان ملكة الحق تعالى للاشياء ملكة غَيْرَة لا يشاركه فيها مشارك فيكِل شركته اليه فان من ضرورة العبوديّة ان نعلم ان الحقّ هو مالك للاشياء وحده '.

[3] Iḥjâ, III, 383: وهذا ربّما يترك الزاد وهو متوكّل على سبب من الاسباب واثق به.

meinen, die Bedeutung des tawakkul liege im Vermeiden des thätigen Erwerbes und des Sinnens über die Mittel desselben; darin, dass sie wie ein weggeworfener Lappen auf der Erde kauern und wie das Fleisch auf dem Hackbrett unthätig hingestreckt sind. Aber alles dies ist im religiösen Gesetz verboten.‘[1] Nicht die Sorge um die materiellen Mittel des Lebens sei verboten; hat ja auch der Prophet für seine Zehrung gesorgt, so oft er eine Reise vorhatte; verboten ist nur, dass man ‚sein Herz daran hänge und das Gottvertrauen vernachlässige‘ — so sagt er in einem Werke, das er dem Iḥjâ folgen liess.[2]

Diese theologische Schule kam dann folgerichtig bald bei dem Lehrsatz an, dass das Beanspruchen der ‚Mittel‘ (asbâb) das tawakkul überhaupt nicht aufhebt.[3]

Bei dieser Zersetzung des ursprünglichen Tawakkul-Begriffes ist es nicht auffallend, dass der Name Mutawakkilûn aufhört, eine specielle Bezeichnung für Ṣûfî's zu sein.

---

[1] Ibid., IV, 253.

[2] Bidâjat al-hidâja 47 unten: وانّما حرام تعليق القلب بالزاد وترك التوكّل.

[3] Ḥajât al-ḳulûb, II, 152: ان السبب لا ينافى التوكّل.

Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâṇa.

Von

Dr. W. Cartellieri.

Die gewaltsame Umarbeitung des Mahâbhârata, wodurch dieses altehrwürdige Heldenepos der Inder zu einem Lehrbuch des Rechtes und der Pflichten in tendenziös brahmanischem Sinne verwandelt wurde, war zu der Zeit des Kumârilabhaṭṭa (um 700 n. Chr.) bereits längst vollzogen. Wie Bühler in seinen grundlegenden ‚Contributions to the history of the Mahâbhârata'[1] im Einzelnen nachgewiesen hat, war das Mahâbhârata für Kumârila, den berühmten Meister der Pûrvamîmâṃsâ, nicht so sehr ein Kunstwerk epischer Dichtung, sondern eine auf den Veda gegründete Smṛiti, von Vyâsa zum Zwecke der Belehrung aller vier Kasten verfasst.

Die Erzählung von der Feindschaft der Pâṇḍavas und der Kurus, welche ja zweifellos den alten Kern des Gedichtes bildet, ist für Kumârila Nebensache, denn die tapferen Thaten der Helden der Vorzeit wurden nach ihm von Vyâsa nur zu dem Zwecke verherrlicht um den kriegerischen Muth der Kshatriyas zu entflammen und sie so auf ihre Standespflicht, den tapferen Kampf hinzuweisen. Nach Kumârila's Auffassung werden die alten Legenden im Mahâbhârata nicht um ihrer selbst willen, sondern zu bestimmten lehrhaften Zwecken erzählt, und wenn sich in dem Gedichte auch Abschnitte finden, die nur des Vergnügens wegen, welches die Poesie an sich gewährt, gedichtet scheinen, so treten sie doch weit in den Hintergrund vor

[1] ‚Indian Studies No. II', *Sitzungsberichte* d. kais. Akad. der Wissensch., Wien 1892.

den umfangreichen lehrhaften Abschnitten, wie sie besonders die Parvan III, XII und XIII des Mahâbhârata bieten.

Die Frage, wie weit diese von Kumârila in seinem Tantravârttika vorgetragene und mit viel scholastischer Spitzfindigkeit verfochtene Anschauung zu seiner Zeit durchgedrungen war, ist von Bühler in dem genannten Artikel nicht discutirt worden. Nach Prof. Jolly[1] würde es scheinen als wäre sie bereits die allgemeine gewesen. J. Dahlmann[2] spricht von einer ‚im Mittelalter und in der Neuzeit bei den Indern weit verbreiteten Ansicht, das Mahâbhârata sei nicht sowohl ein episches Gedicht, sondern eine Smṛiti —'. In seinem neuesten Werke[3] behauptet er bereits mit grosser Emphase, für die Existenz eines Mahâbhârata als Epos und nicht als Smṛiti lasse sich ein historischer Nachweis nicht liefern.

Allein, was das Mahâbhârata seit jeher gewesen, das grosse volksthümliche Heldenepos, das ist es ja, wie allbekannt, dem Inder heutzutage noch; und keineswegs etwa bloss den niederen, von literarischen Strömungen weniger berührten Klassen. Kein geringerer als Prof. R. G. Bhâṇḍârkar spricht in seinem für die Kritik des Mahâbhârata höchst werthvollen und von dem Feuer nationaler Begeisterung getragenen Artikel über das Alter des Mahâbhârata[4] von dem Gedichte durchwegs wie von einem die alten ehrwürdigen Legenden eben um ihrer selbst willen erzählenden Volksbuche und fasst eines der wichtigsten Resultate seiner Untersuchung in die Worte: ‚There can, therefore, be no question that the Mahâbhârata existed in a form complete, as far as the story concerning the principal

---

[1] Recht und Sitte (in Bühler's *Grundriss*) p. 30: ‚Zur Zeit *Kumârila's*, d. h. im 8. Jahrh. war das *Mah.* schon im Wesentlichen ein Lehrgedicht, in dem die alten Sagen nur als ergänzendes Beiwerk figurirten.' Vgl. *ib.* p. 2.

[2] *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*, p. 137.

[3] *Genesis des Mahâbhârata,* Berlin 1899. Vgl. besonders p. 262: ‚Die geschichtliche Kritik hat eine Grenze ermittelt, innerhalb welcher das Mahâbhârata als „original" Epos ausgeschlossen ist und nur als Smṛiti besteht.'

[4] Considerations of the Date of the Mahâbhârata in connection with the Correspondence from Col. Ellis by Prof. Râmkṛishṇa Bhâṇḍârkar. *Journal Asiatic Society*, Bombay. Vol. x. 1872. Art. 9.

characters goes, in Bâṇa's time, i. e. in the first half of the seventh century'. Ihm sind eben die Erzählung selbst und die darin auftretenden Personen die Hauptsache. In demselben Geiste treuer Anhänglichkeit an die alten Traditionen des eigenen Volkes, wie sie in den Liedern des Mahâbhârata sich darstellen, ist ja auch die Uebersetzung des Gedichtes von Protap Chandra Roy geschrieben, sowie manche andere moderne Bearbeitung des alten Volksepos von einheimischer Hand.

Hat also das Mahâbhârata bis auf unsere Tage seinen ursprünglichen Charakter im Grunde bewahrt, wie diese hier nur kurz angedeuteten Erwägungen zeigen, so ist für die Periode, welcher Kumârila angehört, umsoweniger vorauszusetzen, dass die von ihm vertretene tendenziöse Auffassung allgemein massgebend gewesen sei. Von der Literatur jener Secten, welche die Autorität des Veda und der Smṛiti überhaupt leugnen, ganz abgesehen, ist es verlockend, sich auf dem brahmanischen Literaturgebiete selbst nach Zeugnissen umzusehen, welche für die natürliche Auffassung des Mahâbhârata als altehrwürdiges episches Volksbuch und als poetisches Kunstwerk sprechen.

Kein Literaturzweig eignet sich für diesen Zweck so sehr, wie die Kâvya-Literatur. Wie das Studium der Entwicklungsgeschichte dieser Literatur zeigt,[1] haben wir in dem späteren Kavi den directen Nachfolger jener Dichter vor uns, von denen die grossen Epen und vor allem das Mahâbhârata stammt, und wie das Mahâbhârata seinem ursprünglichen Charakter nach das eigentliche Eigenthum der adeligen Kaste, so ist ja die sanskritische Kunstpoesie im Wesentlichen höfische Poesie. Zahlreiche Anspielungen auf das Mahâbhârata und seinen Inhalt finden sich besonders bei zwei der hervorragendsten Vertreter dieser Literaturgattung, bei Subandhu und Bâṇa. Durch einen glücklichen Zufall ist die Zeit Bâṇa's (um 610 n. Chr.) des Hofpoeten des grossen Königs Harshavardhana von Kanauj und Ṭhâṇesar, zweifellos fixirt. Obwohl Kumârila von Bâṇa durch mehrere

[1] Vgl. Bühler, ‚Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie' (*Sitzungsberichte* d. kais. Akad., Wien 1890) p. 83.

Decennien getrennt ist, so können wir doch, da Kumârila's Theorie keineswegs von ihm selbst geschaffen ist, sondern eine lange Reihe von Vorgängern voraussetzt und da es sich bei unserer Frage nur um längere Zeiträume handeln kann, sein Zeugniss einerseits und das des Bâṇa und seines Vorgängers Subandhu andererseits als derselben Periode angehörig betrachten.

Es sollen im Folgenden alle jene Stellen aus Subandhu's Vâsavadâtta, aus Bâṇa's Kâdambarî[1] und Harshacarita aufgeführt werden, die uns Aufschluss geben, welchen Charakter das Mahâbhârata in den Augen der beiden Dichter und folglich auch ihres Publicums gehabt.

Von Wichtigkeit sind für uns zunächst jene beiden Verse in Bâṇa's berühmter Einleitung zu seinem Harshacarita, in welchen er das Mahâbhârata nennt.

1. Der erste der beiden Verse gehört noch dem Maṅgala an. Bâṇa bringt zuerst Śambhu, dann Umâ, dann dem Vyâsa, dem Verfasser des Bhârata, seine Verehrung dar (Harsh. v. 3, Nirṇ. S. Ed.):

Namaḥ sarvavide tasmai Vyâsâya kavivedhase
cakre puṇyaṃ sarasvatyâ yo varsham iva bhâratam!

,Verehrung ihm, dem allwissenden Vyâsa, dem Schöpfer (Brahman) unter den Dichtern! Er hat das Bhârata geschaffen, und es ist durch seine Dichtkunst geheiligt, gleichwie (Brahman) das Bhâratabland (schuf, welches durch den Fluss Sarasvatî geheiligt ist).'[2]

Im Begriffe sein Harshacarita, welches die Heldenthaten seines königlichen Protectors preisen soll, zu beginnen, ruft der Dichter den Heiligen Vyâsa an, der das vollendetste Heldengedicht geschaffen, und der ihm als der höchste aller Dichter, nicht aber als *śâstrakâra,* gilt.

---

[1] Im Vereine mit dem von Bâṇa's Sohne stammenden ,Uttarabhâga' zur *Kâdambarî.*

[2] Es ist unmöglich, alle in diesem kunstvollen und schwierigen Verse enthaltenen Feinheiten hier wiederzugeben: für unseren Zweck reicht die im Text gegebene Uebersetzung völlig aus. Vgl. auch ,The Harṣa-Carita of Bâṇa, transl. by E. B. COWELL and F. W. THOMAS', (Oriental Translation Fund, New Series II, London 1897) p. 1.

2. An die Spitze der folgenden langen Liste von Dichtern und Dichtwerken, die Bâṇa preist, stellt er die *kathâ bhâratî,* (Harshac. v. 9):

Kiṃ kaves tasya kâvyena sarvavṛittântagâminî
katheva bhâratî yasya na vyâpnoti jagattrayam?

‚Was soll dem Dichter sein Gedicht, wenn seine Dichtkunst nicht, gleich der Geschichte (von den Bhâratas) die drei Welten erfüllt, mag sie auch (gleich jener Geschichte) auf alle Versarten sich erstrecken (alle anderen Geschichten in sich schliessen)?

Für Bâṇa ist das Mahâbhârata das unerreichte Musterbild der Dichtung überhaupt, kein *dharmaśâstra*; verglichen mit dem Dichter der *kathâ bhâratî* sind die Späteren, so kunstgewandt sie auch sein mögen, klägliche Epigonen.

3. Harshac. p. 101, 10 f. Rahmenerzählung des Harshacarita. Mit starker Uebertreibung vergleicht Bâṇa seine Lebensgeschichte König Harsha's schlechtweg mit dem Mahâbhârata. Nach seiner Rückkehr von seinem ersten Besuche bei König Harsha, erzählt Bâṇa, bat ihn sein Vetter Śyâmala die Lebensgeschichte dieses Helden zu berichten: ‚— *kasya na dvitîye mahâbhârate bhaved asya* (Harshasya) *carite kutûhalam? âcashṭâṃ bhavân!* —' Wer würde nicht auf Harsha's Lebensgeschichte — ein zweites Mahâbhârata — begierig sein? So erzähle denn!'

Der Vergleich kann sich nur auf die Beliebtheit des Mahâbhârata als erzählendes Gedicht und zwar als Heldengedicht beziehen.

4. Harshac. p. 211, 16 f. Dieser Charakter des Mahâbhârata als Heldenepos wird von Bâṇa ausdrücklich bezeugt, indem er den Kunstausdruck *vîrarasa* darauf anwendet. Bâṇa schildert Siṃhanâda, den Senâpati Harsha's, als hochbetagten Helden: *vividhavîrarasapûrvavṛittântarâmaṇîyakena*[1] *mahâbhâratam api laghayann*

[1] Dies der Text der Kaśmîr Ed. p. 404. 1. Die Nirṇ. Sâg. Ed. lässt *pûrva* aus. Der Commentar hat: *pûrvavṛittântaḥ pûrvapraśastiḥ.* Da der Terminus technicus *vîrarasa* Bâṇa zweifellos bekannt war, in seiner technischen Bedeutung aber nicht in Siṃhanâda's Schilderung stehen kann, so muss *ślesha* vorliegen. Cowell und Thomas (*l. c.*, p. 181) haben hier wie oft die Doppelsinnigkeit nicht berücksichtigt.

iva — ‚welcher durch die Schönheit der mannigfachen Abenteuer, die er mit Heldenmuth bestanden (= die Schönheit der mannigfachen Geschichten von den Vorfahren, worin der *vîrarasa* vorherrscht) gleichsam das Mahâbhârata selbst übertraf‘.

5. Dass das Gedicht von den Kavis jener Zeit eifrigst studirt wurde, ist selbstverständlich; für Subandhu und Bâṇa würde dies schon aus der ausserordentlich grossen Anzahl von Anspielungen auf das Mahâbhârata und seinen Inhalt hervorgehen, die sich in ihren Romanen finden (Vgl. Bühler, *Contributions etc.* p. 3). Von seinen vier Vettern, welche in der Rahmenerzählung des Harshacarita auftreten und welchen Bâṇa die Lebensbeschreibung Harsha's erzählt (vgl. oben Nr. 3) sagt dies Bâṇa ausdrücklich Harshac. p. 96, wo sie zugleich als *mahâkavayaḥ* bezeichnet werden: *sakalapurâṇarâjarshicaritâbhijñâḥ, mahâbhâratabhâvitâtmânaḥ, viditasakaletihâsâḥ, mahâvidvâṃsaḥ, mahâkavayaḥ, mahâpurushavṛittântakutûhalinah, subhâshitaśravaṇarasarasâyanâvitṛishṇâḥ*[1] — ‚sie waren wohl bewandert in den Lebensgeschichten der Fürsten und Weisen der Vorzeit, ihr Geist war geläutert durch das Studium des Mahâbhârata, sie kannten alle Itihâsas, waren grosse Gelehrte, grosse Dichter, voll Interesse an den Thaten heldenhafter Männer, der Genuss (= Saft), den das Anhören kunstvoller Sprache gewährt, war das Lebenselixir, wonach sie unlöschbaren Durst empfanden u. s. f.‘

6. Unter den mannigfaltigen Vorzügen, die Bâṇa in seiner Schilderung der Stadt Ujjayinî (Kâdambarî, p. 50, 1—p. 52, 10 ed. Peterson, Bombay 1883 = p. 102, 1—p. 108, 3 Nirṇaya Sâgara Ed. Bombay 1890) von der eleganten Welt (*vilâsijana*) dieser Hauptstadt rühmt, hebt der Dichter, wie natürlich, auch das Interesse hervor, das jene Grosstädter an dem Mahâbhârata, den Purâṇas und dem Râmâyaṇa fanden. Bâṇa's umfangreiche Aufzählung dieser Vorzüge bildet keineswegs ein pêle-mêle; es lassen sich vielmehr

---

Ich löse auf: 1. °*vîrarasapûrva — vṛittânta*° und 2. (in Bezug auf das Mahâbhârata) *vîrarasa — pûrvavṛittânta*°.

[1] So die Kaśm. Ed. p. 199. 6. Nirṇ. Sâg.: °*rasâyanâḥ, vitṛishṇâḥ*. Vgl. Cowell-Thomas, *l. c.*, p. 74, N. 2.

gewisse Gruppen unterscheiden, worin Zusammengehöriges zusammengefasst wird. Mit welchen Werken wird nun das Mahâbhârata (zugleich mit den Purâṇas und dem Râmâyaṇa) in eine Gruppe zusammengefasst? Zu welcher Gattung von Werken rechnet es Bâṇa? Ich wollte die Gruppe wie folgt herausheben: (*Asti*) . . . . . . *śikshitâśeshabhâsheṇa vakroktinipuṇenâkhyâyikâkhyânaparicayacatureṇa sarvalipijñena mahâbhâratapurâṇaramâyaṇânurâgiṇâ bṛihatkathâkuśalena* . . . . (*vilâsijanenâdhishṭhitâ* . . . *ujjayinî nâma nagarî*). Kurz vor dem Mahâbhârata werden hier die âkhyâyikâs und âkhyânas genannt und unmittelbar auf das Compositum, welches den Namen des Mahâbhârata enthält, folgt die Erwähnung der Bṛihatkathâ (vgl. Harshacar. Vers 17 der Einleitung), welche doch gewiss nie in den Verdacht kommen konnte, eine auf den Veda gegründete Smṛiti zu sein.

7. Kâdamb. p. 75, 9—23. Pet. (= p. 156, 3—157, 4 Nirṇ. S.) schildert Bâṇa die Erziehung, welche König Târâpîḍa von Ujjayinî seinem Sohne Candrâpîḍa geben liess. Bâṇa gibt eine ausführliche Liste jener Lehrgegenstände (*vidyâs* und *kalâs*), in welchen der junge Prinz Unterricht genoss. In der Erziehung eines jungen Kshatriya musste das altehrwürdige Heldenepos eine grosse Rolle spielen. Auch in dieser Aufzählung lässt sich eine Anordnung nach Gruppen erkennen, und die Gruppe worin das Mahâbhârata erscheint, ist der eben besprochenen ganz analog zusammengesetzt. Allein mit viel grösserer Deutlichkeit geht aus dieser Liste hervor, dass Bâṇa das grosse Epos keineswegs zu den Dharmaśâstras gerechnet hat, denn die Dharmaśâstras werden in derselben Liste ausdrücklich genannt, und zwar in einem vollständig anderen Zusammenhang.

Bâṇa's Liste beginnt: *tathâ hi: pade vâkye pramâṇe dharmaśâstre râjanîtishu* — — es folgen in der Aufzählung eine Reihe von Fertigkeiten, wie sie sich für den Kshatriya ziemen, dann Musik und Tanz, Malerei u. s. f.[1] Die lange Liste schliesst: *kathâsu nâṭakeshv*

[1] Die im Texte weggelassene Stelle lautet: *vyâyâmavidyâsu câpacakracarmakṛipâṇaśaktitomaraparaśugadâprabhṛitishu sarveshv âyudhaviśesheshu rathacaryâsu gajaprishṭheshu vîṇâveṇumurajakâṃsyatâladarduraputaprabhṛitishu vâdyeshu bharatâdi-*

âkhyâyikâsu kâvyeshu mahâbhâratapurâṇetihâsarâmâyaṇeshu sarvalipishu sarvadeśabhâshâsu sarvasaṃjñâsu sarvaśilpeshu chandaḥsv anyeshv api kalâviśesheshu (Candrâpîḍaḥ) *paraṃ kauśalam avâpa.*

Diese Stelle scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein. Denn wenn wir es auch hier mit einem Märchenprinzen zu thun haben, so ist doch soviel gewiss, dass die obige Liste — von der Uebertreibung abgesehen — uns von der Erziehung eines jungen Kshatriya, wie Bâṇa sie kennen musste, ein ganz treues Bild gibt: Als Unterrichtsgegenstand in dem Lehrplane für einen jungen Prinzen wurde das grosse Epos keineswegs zur Smṛitiliteratur, sondern zur **Kâvya-Literatur** gerechnet.

8. Dass für Subandhu das Mahâbhârata nicht als Śâstra sondern als Kâvya galt, scheint mir aus einem Passus seiner Vâsavadattâ (p. 101, 2 f. ed. F. E. Hall) hervorzugehen, wo er die einfachen Worte des Mahâbhârata zu einem kunstvollen Wortspiele benützt. Es ist ein für die Kâvya-Literatur charakteristischer Zug, der uns beim Verfolgen der Entwicklung dieser Literatur immer wieder entgegentritt, dass der Kâvi es liebt, Worte seiner Vorgänger entweder unverändert zu übernehmen, mehr aber noch, sie zu erweitern oder gar auf geschickte Weise doppelsinnig zu gestalten.[1] So lesen wir an der citirten Stelle bei Subandhu in einer ausführlichen Beschreibung des Vindhyagebirges: *bhâratasamarabhûmyeva nṛityatkabandhayâ . . . revayâ . . upagûḍhaḥ* (*vindhyo nâma mahâgiriḥ* p. 92, 2) ‚umschlungen von dem Flusse Revâ, in welchem die Wässer tanzen gleichwie auf dem Bhârata-Schlachtfelde (die kopflosen Körper der Krieger sprangen)‘. Ich zweifle nicht, dass Subandhu hiebei an eine bestimmte Stelle des Mahâbhârata gedacht hat, etwa

---

praṇîteshu nṛittaśâstreshu nâradîyaprabhṛitishu gândharvavedaviśesheshu hastiśikshâyâṃ turañgavayojñâne purushalakshaṇe citrakarmaṇi pattracchede pustakavyâpâre lekhyakarmaṇi sarvâsu dyûtakalâsu śakunirutajñâne grahagaṇite ratnaparîkshâsu dârukarmaṇi dantavyâpâre vâstuvidyâsu âyurvede yantraprayoge vishâpaharaṇe suruñgopabhede taraṇe lañghaṇe plutishu indrajâle.

[1] Vgl. meinen Aufsatz Subandhu and Bâṇa, *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* I, 117 ff. 125 ff. Jacobi, *ib.* III, 121—145; bes. 141 ff. F. W. Thomas, *Subandhu and Bâṇa, ib.* vol. 1898. — Bühler, *Kunstpoesie*, p. 64 f.

Mahâbh. ix, 28. v. 15, wo Saṃjaya dem Dhṛitarâshṭra das Schlachtfeld gegen Ende des grossen Kampfes schildernd sagt:

Kabandhair utthitaiś chinnair nṛityadbhiś câparair yudhi
kravyâdagaṇasaṃchannâ ghorâbhût pṛithivî vibho!

‚Grausig anzuschauen war das Gefilde, bedeckt mit Fleisch fressenden Scharen, und — O Herr! — enthauptet schon, tanzten da verhauene Leiber von Kriegern,[1] aufrecht noch, im Kampfe mit einander umher.'

Es ist schwer zu glauben, dass Subandhu die Worte eines ‚dharmaśâstra' benützt haben sollte um sein Kâvya damit zu zieren; freilich wird ein Unbefangener wohl kaum auf den Gedanken kommen, dass der obige Vers, so voll urwüchsiger Wildheit, aus einem ‚dharmaśâstra' stammen soll.

9. Kâd. p. 209, 5 ff. ed. Pet., (= p. 394, 13 ff. Nirṇ. S.) gibt Bâṇa interessantes Detail über die Art wie das Mahâbhârata recitirt wurde. Prinz Candrâpîḍa besucht am frühen Morgen seine Geliebte, Kâdambarî, die Tochter des Gandharvenkönigs Citraratha und der Apsaras Madirâ, in ihrem Palaste auf dem Hemakûṭa. Er trifft sie in Gesellschaft ihrer Freundin Mahâśvetâ aus dem Geschlechte der Apsarasen an, welche als Śaiva Asketin dargestellt wird, und von frommen Frauen aller Secten umgeben ist, welche fromme Loblieder (*puṇyâḥ stutîḥ*) singen ..... *pṛishṭhataś ca samupavishṭena kiṃnaramithunena madhukaramadhurâbhyâṃ vaṃśâbhyâṃ datte tâne kalagirâ gâyantyâ nâradaduhitrâ paṭhyamâne ca sarvamaṅgalamahîyasi mahâbhârate dattâvadhânâṃ purodhṛite maṇidarpaṇe tâmbûlarâgabaddhakṛishṇikândhakâritâbhyantaraṃ daśanajyotsnâsiktam unmṛishṭamadhûcchishṭapaṭṭapâṭalam adharaṃ vilokayantîṃ śaivalatṛishṇayâ karṇapûraśirîshapreshitottânavilocanena baddhamaṇḍalaṃ bhramatâ bhavanakalahaṃsena prabhâtaśaśineva kriyamâṇagamanapraṇâmapradakshiṇâṃ kâdambarîṃ samupasṛitya* (Candrâpîḍaḥ) *kṛitanamaskâras tasyâm eva vedikâyâṃ vinyastam âsanaṃ bheje.* ‚Kâdambarî lauschte dem Vortrage des zu jeder glücklichen Vor-

[1] Vgl. Vâs. p. 42, 4, p. 296, 5—7.

bedeutung höchst wirksamen Mahâbhârata, welches Nârada's Tochter mit lieblicher Stimme sang, während ein Kiṃnarapaar, das hinter ihr sass, sie auf Rohrflöten, die süss wie Bienengesumme tönten, begleitete. In einem vorgehaltenen Spiegel aus Edelstein besah sie ihre Lippen; verfinstert waren diese im Inneren durch die von der Färbung durch Betel herrührende Schwärze, in das Mondlicht ihrer Zähne waren sie getaucht und blassroth erschienen sie, einem Stück Leinwand gleich, das man mit Wachs eingerieben (?). Ein zahmer Schwan lief, im Verlangen nach Wasserlinsen die Augen zu der Śirîshablume, die ihr Ohr schmückte, emporrichtend, im Kreise um sie her — als leistete ihr der morgendliche Mond bei seinem Abschiede die ehrfurchtsvolle Verneigung und Umwandlung nach rechts. Prinz Candrâpîḍa trat zu ihr heran, begrüsste sie ehrerbietig und liess sich auf den in ebendemselben Pavillon bereiteten Sitz nieder.'

Diese reizende Scene, die gewiss dem wirklichen Leben an einem Fürstenhofe nachgebildet ist, zeigt uns recht anschaulich, was das Mahâbhârata war — eine Dichtung, aus welcher eine Sängerin der jungen Prinzessin zur Flötenbegleitung ein Morgenlied vorträgt, ist doch wohl nicht eine auf den Veda gegründete Smṛiti gewesen. Keineswegs jedoch eine profane Dichtung, denn es gilt für höchst glückbringend (*sarvamañgalamahîyas*) wie ja auch Bâṇa einen seiner Mañgala-Verse des Harshacarita an Vyâsa, den Verfasser des Mahâbhârata richtet und das Gedicht dort *puṇya* nennt (vgl. oben p. 4).

10. Dass das Mahâbhârata kein profanes Werk, sondern ein Buch von geheiligter Autorität war, zeigt sich am deutlichsten an der nun zu besprechenden Stelle des Uttarabhâga der Kâdambarî; hier wird das Gedicht (zusammen mit den Purâṇas und dem Râmâyaṇa) ausdrücklich ein Âgama genannt.

König Târâpîḍa erhält durch einen Boten die Nachricht von dem Tode seines einzigen Sohnes, Candrâpîḍa — sein Herz sei geborsten, doch werde er auf übernatürliche Weise wieder zum Leben erweckt werden, denn Candramâs selbst, an dem sich ein Fluch erfüllt, sei in ihm incarnirt gewesen. Târâpîḍa schenkt der

Wundermär keinen Glauben und will vor Schmerz um seinen Sohn sich selbst den Tod in den Flammen geben. Sein getreuer Mantrin, Śukanâsa, sucht ihn zu trösten. Die unglaublichsten und wunderbarsten Dinge seien in diesem Weltlaufe möglich. Śukanâsa beruft sich auf die Âgamas: (Kâd. p. 337, 12 ff. Pet. = 600, 1 ff. Nirn. S.): *âgameshu sarveshv eva purâṇarâmâyaṇabhâratâdishu saṃyag anekaprakârâḥ śâpavârttaḥ; tadyathâ*: — ‚In allen Âgamas, wie in den Purâṇas, im Râmâyaṇa und im Bhârata finden sich ja die verschiedensten wahrhaftigen Geschichten von Flüchen —‘ und nun erinnert Śukanâsa den König an einige, aus den genannten Büchern wohlbekannte Dinge: an die Geschichte von Nahusha, der durch einen Fluch in eine Schlange, von Saudâsa, der ebenso in einen Menschenfresser, von Yayâti, der in gleicher Weise, in seiner Jugend plötzlich zum Greise und von Triśaṅku, der in einen Câṇḍâla verwandelt wurde; von Mahâbhisha, der als König Śâṃtanu wiedergeboren wurde, von den acht Vasu, die als Kinder der Gaṅgâ auf dieser Welt geboren wurden; von der Incarnation Vishṇu's als Sohn des Jamadagni, von seiner vierfachen Menschwerdung als die vier Söhne Daśaratha's, endlich von seiner Incarnation als Sohn des Vasudeva. Śukanâsa schliesst: *tan manushyeshu devatânâm utpattir naivâsaṃbhâvinî* — ‚deshalb ist es durchaus nicht unmöglich, dass Götter unter den Menschen geboren werden!‘

11. In ganz ähnlicher Weise tröstet Candrâpîḍa (Kâd. p. 175, 6 ff. = Pet. 340, 10 ff. Nirṇ. S.) die über den Verlust ihres Geliebten, Puṇḍarîka, verzweifelte Mahâśvetâ. Es sei nicht unmöglich, dass Puṇḍarîka wieder zum Leben zurückkehre; so sei ja Pramadvarâ von Ruru (Mahâbh. I, 9 ff.), Arjuma von Ulûpî (ib. XIV, 80), Parîkshit von Vâsudeva wiederbelebt (ib. XIV, 69) und von demselben auch der Sohn des Sâṃdîpani (Vishṇupur. 5, 21) seinem Vater wiedergegeben worden. Wer erinnert sich hier nicht an die Upâkhyânas, die im Mahâbhârata selbst den Pâṇḍusöhnen zum Troste in der Verbannung erzählt werden? Hieher gehört auch Bâṇa's Angabe (Harshac. p. 193, 15 f.), dass unter vielen Anderen auch ‚*śokâpanayananipuṇâḥ paurâṇikâḥ*‘ sich um den über den Tod seines Vaters höchst betrübten Harsha-

vardhana zu schaffen machten; sie zeigt, dass auch die obigen Beispiele, wenn es sich auch hier um märchenhafte Dinge handelt, aus dem Leben gegriffen sind.

12. Einen Schritt weiter führt uns eine andere Stelle aus der eben genannten Rede Candrâpîḍa's zu Mahâśvetâ; hier wird nicht bloss zum Troste auf die altehrwürdigen Legenden hingewiesen, sondern sie werden als Richtschnur für das eigene Handeln empfohlen (Kâd. 174, 7 ff. Pet. = 339, 3 ff. Nirṇ. S.).

Mahâśvetâ will sich aus Verzweiflung dem Flammentode weihen. Prinz Candrâpîḍa sucht sie von diesem Entschlusse abzubringen und von der Zwecklosigkeit, der Widersinnigkeit und Sündhaftigkeit des sogenannten *anumaraṇa* zu überzeugen. Er weist sie dann (*smara tâvat!*) auf Rati hin, Kâma's Gemahlin, auf Pâṇḍu's Frau, Pṛithâ, auf König Virâṭa's Tochter Uttarâ, die Frau Abhimanyu's, auf Dhṛitarâshṭra's Tochter Duḥśalâ, die Frau des Jayadratha, welche alle als Witwen fortlebten.

13. Aus Subandhu's Vâsavadattâ wäre hier der Monolog des Prinzen Kandarpaketu vor seinem Selbstmordversuch anzuführen (vergl. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* I, 126 ff.). Kandarpaketu sucht seinen sündhaften Entschluss durch zahlreiche Beispiele aus den epischen Âgama's zu rechtfertigen: auch die grossen Könige der Vorzeit seien ja nicht ohne Fehl gewesen.

Sind diese Züge ebenfalls aus dem Leben gegriffen — und ich sehe nicht, was dagegen sprechen sollte[1] — so folgt aus ihnen, dass zu Subandhu's und Bâṇa's Zeit diese primitive Praxis, die epischen Âgamas sozusagen als Rechtsquelle zu benützen, noch sehr im Schwange war. Ihre Autorität war auf der altehrwürdigen volksthümlichen Tradition begründet. Mit dem in den vedischen Schulen ausgebildeten Dharma hatten solche aus den epischen Âgama's fallweise gewonnenen Regeln des Handelns nichts zu thun; die Śâstrakâras und ihre Commentatoren hatten ihre liebe Noth, die Erzählungen

[1] Harshac. p. 186, 13 f. ruft Harsha's Mutter, bevor sie sich als ‚*satî*' in die Flammen stürzt, aus: ‚*na ca śaknomi dagdhasya bhartur âryaputravirahitâ ratir iva nirarthakân pralâpân kartum*'.

der epischen Âgamas, welche sie als ‚Rechtsquelle' nicht ganz vernachlässigen konnten, mit ihren Theorien in Einklang zu bringen. (Vgl. Winternitz, *Journ. R. As. S.* 1897, p. 716.)

Fassen wir die bisher gewonnenen Resultate kurz zusammen: Für Subandhu und Bâṇa war das Mahâbhârata seinem Charakter nach das, was es im Grunde heute noch ist: das altehrwürdige Nationalepos; kein *dharmaśâstra,* sondern ein Kâvya, ja das unerreichte Urbild eines Kâvya und von geheiligter Autorität; es begleitete den Inder in Freud und Leid durch's Leben und die darin verherrlichten Gestalten und ihre Handlungsweise nahm man sich gerne zum Beispiel für das eigene Thun.

Diese Resultate stehen nicht im Widerspruch zu jenen, zu welchen Bühler (*Contributions etc.* p. 21 ff.) gelangte. Die Existenz einer *śatasâhasrî saṃhitâ,* welche in Umfang und Charakter jener *śatasâhasrî saṃhitâ,* die wir in den gedruckten Ausgaben besitzen, sehr ähnlich gewesen sein muss, hat Bühler für eine Zeit nachgewiesen, welche um Jahrhunderte vor der Zeit Bâṇa's liegt (Bühler, *l. c.* p. 26). Allein, weist nicht schon die nachdrückliche Nennung einer śatasâhasrî auf der von Bühler (*l. c.*) herangezogenen Inschrift des Königs Śarvanâtha (*Corpus Inscr. Ind.* iii, p. 135 ff.) darauf hin, dass es ausser dieser noch andere, kleinere Saṃhitâs gab, in welchen jene Dharma-Verse, die die Inschrift citirt, nicht standen? Andererseits, (vgl. Holtzmann, *Das Mahâbh.* ii, p. 6 f.) enthält ja das Gedicht selbst die Angabe, dass mehrere Recensionen (Saṃhitâs) davon existirten, von denen die vorliegende die grösste ist.

14. Bâṇa (Kâd. p. 61, 13 ff. Pet. = 128, 6 ff. Nirṇ. S.) erzählt, dass Königin Vilâsavatî zu Ujjayinî am Feste der *caturdaśî* im Mahâkâlatempel bei einer Recitation des Mahâbhârata die Worte gehört: *aputrâṇâṃ kila na santi lokâḥ śubhâḥ; punnâmno narakât trâyata iti puttra.* Prof. Bhâṇḍârkar (*l. c.*) schon hat auf die Stelle hingewiesen und auch Bühler (*l. c.*, p. 2, p. 24 f.) sie besprochen. Welche grössere oder kleinere Saṃhitâ hier gemeint ist, lässt sich aus Bâṇa's Worten nicht erkennen. Dass das Gedicht in Tempeln vorgetragen zu werden pflegte, würde zu seinem Charakter als puṇya,

als sarvamaṅgalamahîyas und als āgama (vgl. oben Nr. 1, 9, 10) sehr wohl stimmen.[1]

Dass das Gedicht sich in den einleitenden Abschnitten wiederholt nachdrücklich als ein kâvya bezeichnet, ist von Bühler (*l. c.*, p. 9) hervorgehoben worden. Selbst Kumârila konnte die poetische Seite des Mahâbhârata nicht ganz unberücksichtigt lassen, so nebensächlich sie ihm auch scheinen musste, und sucht sich in seiner Weise mit dieser unleugbaren Thatsache abzufinden. Von den hierauf bezüglichen Versen des Mahâbhârata stimmt besonders I, 1, 73: *asya kâvyasa kavayo na samarthâ viśeshaṇe* mit dem oben (Nr. 2) Gesagten völlig überein.

15. Was nun den Umfang des Mahâbhârata, wie Bâṇa es kannte, betrifft, so geht aus Harsh. p. 67, 18 hervor, dass derselbe ein aussergewöhnlich grosser war: (Bâṇaḥ) . . . *mahâbhârataśatair apy akathanîyasamṛiddhisaṃbhâram* . . (râjadvâram agamat). Hunderte von Mahâbhâratas, meint hier Bâṇa, hätten nicht genügt, all die Kostbarkeiten zu beschreiben, die er bei seinem Besuche bei König Harsha schon am Thore des königlichen Hoflagers wahrnahm. Wir dürfen nicht vergessen, dass das Mahâbhârata auch ohne jene Abschnitte, welche den eigentlichen Rechtsinhalt bieten, noch ein Buch von ungeheurem Umfange bliebe.

16. Dass das Mahâbhârata, wie es Subandhu kannte, in hundert Parvan eingetheilt war, ergibt sich aus einer merkwürdigen Stelle seiner Vâsavadattâ, welche, wie mir scheint, noch nicht völlig verwerthet ist.

Vâs. p. 234, 3 ff. schildert Subandhu die Reize seiner Heldin Vâsavadattâ; er vergleicht ihre Beine mit der Grammatik (*vyâkaraṇa*), mit dem Bhârata und dem Râmâyaṇa:

(Kandarpaketuḥ) . . . *vyâkaraṇeneva saraktapâdena bhârateneva suparvaṇâ râmâyaṇeneva sundarakâṇḍacâruṇâ jaṅghâyugalena* (virâjamânâm . . vâsavadattâṃ dadarśa). ‚Ihr Beinepaar war gleich dem Vyâ-

[1] Ausser an den aufgeführten Stellen steht Bhârata oder Mahâbhârata noch: Vâs. 20, 2. 27, 1. 176, 1. 244, 2. 254, 7. Kâd. 41, 7. Pet. = 84, 8. Nirṇ. S., 56, 1 = 117, 2. 90, 18 = 184, 7. 92, 2 = 188, 1. 118, 1 = 236, 3. 123, 20 = 247, 3. Harshac. 178, 7.

karaṇa[1] — in welchem die Pâda mit Röthel (*rakta*) kenntlich gemacht sind — mit röthlichen Füssen versehen, gleich dem Bhârata war es *suparvan*, und gleich dem Râmâyaṇa lieblich durch schöne Ober- und Unterschenkel[2] = durch das Sundarakâṇḍa' (Titel des v. Buches des Râmâyaṇa).

Es interessirt uns vor Allem das Compositum *suparvan*. Der bei HALL beigedruckte Commentar fasst bloss das zweite Glied doppelsinnig auf: suparvaṇâ śobhanaparicchedayutena. pakshe: suparvaṇâ śobhanagranthiyutena. So auch das Petersburger Wörterbuch (in kürzerer Fassung) s. v. suparvan. Vergleiche auch HOLTZMANN *l. c.* IV, 99. Ich glaube nicht auf Widerspruch zu stossen mit der Behauptung, dass der Stil Subandhu's und besonders auch der Parallelismus mit den beiden zunächststehenden Vergleichen nothwendig eine zweite Bedeutung auch für das erste Glied, *su*, verlangt. Ich sehe keine andere Möglichkeit, als *su* ,pakshe' als das uralte Zahlzeichen *su* = 100 zu fassen und zu übersetzen: 1. ,mit schönen Gelenken versehen' — 2. ,aus hundert parvan bestehend'. Paläographisch sehe ich keine Schwierigkeit darin; das Zahlzeichen *su* = 100 war Subandhu gewiss bekannt. Auf Brâhmî-Inschriften und Münzlegenden sind die Buchstabenzahlen bis zum Ende des 6. Jahrhunderts die einzige Art der Zahlbezeichnung; erst von da an beginnen auf Inschriften decadische Zahlen aufzutreten. Vergleiche BÜHLER, Palaeographie (in seinem *Grundriss*) p. 74. BÜHLER führt das Zeugniss des Jainacommentators Malayagiri (12. Jahrhundert), der das Zeichen für 4 *ñkaśabda* nennt, dafür an, dass er wirklich *ñka* nicht *catuḥ* aussprach (*ibid.* p. 75). Unsere Stelle würde die Aussprache *su* für das Zahlzeichen *su* für eine viel frühere Zeit be-

[1] Subandhu hat jedenfalls Pâṇini's Grammatik im Sinne, wo ja die Adhyâyas in Pâdas zerfallen und spielt auf die bekannte Sitte an, den Titel am Ende eines Abschnittes in Büchern durch rothe Färbung auffallend zu machen.

[2] Der Commentar erklärt: *sundarakâṇḍavac câruṇâ*. *Parvan* bedeutet Knoten im Rohr, *kâṇḍa* den Theil des Rohres zwischen zwei solchen Knoten; heisst parvan in übertragener Bedeutung Gelenk, so ergibt sich durch dieselbe Uebertragung für kâṇḍa die im Text gegebene Bedeutung. Pet. Wörterbuch[2] s. v. sundarakâṇḍa (wo unsere Stelle citirt ist) ,ein schöner *Stengel*', wohl Druckfehler für *Schenkel*.

weisen, da ja ohne diese Aussprache Subandhu's *ślesha* nicht möglich ist.

Dies ist nicht die einzige Stelle in Subandhu's Vâsavadattâ, wo *su* im ślesha ,hundert' bedeutet. In dem letzten der die Vâsavadattâ einleitenden Verse sagt Subandhu von sich selbst (Vâs. p. 9):

Sarasvatîdattavaraprasâdaś cakre subandhuḥ sujanaikabandhuḥ
pratyaksharaśleshamayaprabandhavinyâsavaidagdhyanidhir nibandham.

Subandhu spielt mit seinem Namen; die mehrfachen Anuprâsas sind deutlich genug. Wird *su* in dem Namen Subandhu ,pakshe' als Zahlzeichen gefasst, so ergibt sich zwischen dem in dem Namen liegenden *śatabandhu* und dem folgenden *ekabandhu* ein Virodhâbhâsa, der eines Subandhu völlig würdig ist; und Subandhu rühmt sich ja in demselben Verse seiner Kunstfertigkeit im Ślesha. Ich würde übersetzen: ,Durch eine Gnadengabe, die Sarasvatî ihm verliehen, hat Subandhu — d. h. der edle Freunde hat — dieses Buch gemacht; obzwar Subandhu — d. h. der hundert Freunde hat — hat er doch nur den Edlen zum einzigen Freund; eine wahre Schatzkammer ist er in der Kunst, Silbe für Silbe doppelsinnige Dichtungen zu verfertigen.'

17. Es würde weit über den Rahmen des gegenwärtigen Aufsatzes hinausgehen, alle jene Stellen aus Subandhu's und Bâṇa's Romanen zu untersuchen, welche uns über den Inhalt des Mahâbhârata und die Form der einzelnen darin erzählten Legenden, wie sie die beiden Dichter kannten, belehren. Nur eine einzige Stelle noch mag hier kurz besprochen werden; sie weist ohne Frage darauf hin, dass Bâṇa die Legende in einer reineren, unverfälschten Form besessen, und lässt die Hand des tendenziös-brahmanischen Fälschers in dem Mahâbhârata, wie wir es vor uns haben, deutlich erkennen. Sie bezieht sich auf die Ereignisse, die im Aishîkaparvan des Mahâbhârata (welcher mit dem vorhergehenden Sauptika zu dem x. der achtzehn Parvan zusammengefasst ist) erzählt werden und welche Prof. Holtzmann (*Das Mahâbhârata* ii, 203) in folgender Weise bespricht: ,Nach dem Tode des Duryodhana zieht sich Aśvatthâman in den Wald zurück. Als nun Kṛishṇâ den Tod ihrer fünf Söhne

vernimmt, verlangt sie den angebornen (*sahaja*) Edelstein (*maṇi*), den Aśvatthâman an der Stirne trage. Wenn man ihr diesen bringe, wolle sie weiterleben, andernfalls nicht. Nun suchen Kṛishṇa und die Brüder den Aśvatthâman auf und treffen ihn am Ufer der Gangâ. Es soll zum Kampfe kommen, da erscheint Vyâsa und gebietet dem Aśvatthâman, das Verlangen der Kṛishṇâ zu erfüllen. Trotz anfänglicher Weigerung gehorcht Aśvatthâman, man sieht nicht ein warum, und zieht sich verstörten Sinnes in den Wald zurück. Zum Lohne für seine Folgsamkeit verflucht ihn Kṛishṇa: er solle dreitausend Jahre auf der Erde wandeln, ohne Umgang, krank und elend. Der Fluch wird von Vyâsa bestätigt u. s. f.‘

HOLTZMANN's Worte ‚man sieht nicht ein warum‘ sind gewiss berechtigt; denn nach dem Erzählten erwartet man, dass der Kampf wirklich stattfinde, dass Bhîmasena siegt und dem Aśvatthâman das Juwel mit Gewalt von der Stirne reisst; Kṛishṇa's Fluch ist dann ganz am Platze und Kṛishṇâ an Aśvatthâman, der ihre fünf Söhne erschlagen, gerächt. In einer solchen Form nun muss Bâṇa die Sage thatsächlich vor sich gehabt haben. Prof. HOLTZMANN's Worte werden glänzend bestätigt durch Harshacar. p. 289, 15 ff. Hier heisst es in einer Beschreibung der untergehenden Sonne: *krameṇa ca samupohyamânamâṃsalarâgarocishṇur ushṇâṃśur ushṇîshabandhasahajacûḍâmaṇir iva vṛikodarakaraputotpâṭitaḥ pratyagraśoṇitasoṇâṅgarâgaraudro drauṇâyanasya . . . muhûrtam adriśyata.* ‚Und allmählich erschien die Sonne, in anwachsender tiefer Röthe erstrahlend, für eine Weile gleich dem angeborenen Stirnjuwel, das Droṇa's Sohn (Aśvatthâman) auf dem Haupt[1] (getragen) — Grauen erregend durch das frische Blut, das gleich rother Salbe daran haftete, als (ihm) Vṛikodara **(Bhîmasena) es mit den Händen ausgebrochen hatte.**‘

Grund und Zweck der Fälschung sind unschwer zu durchschauen. Aśvatthâman, der im Sauptikaparvan, wo er die Krieger im Lager des Nachts überfällt und im Schlafe hinmordet, als ein

---

[1] Commentar: *ushṇîsho badhyate yatra sa ushṇîshabandho mastakaḥ.*

wahres Scheusal dargestellt wird, ist ja Brahmane, sein Vater Droṇa Bharadvâja's Sohn. Bhîmasena — so können wir nach Bâṇa's Worten die alte Form der Sage etwa wiederherstellen — führt ihn der gerechten Strafe zu; er besiegt ihn im Kampfe, verstümmelt ihn schmählich — der *cûḍâmaṇi* ist ja der stolze Schmuck des Kshatriya — und statt den rühmlichen Tod des Kshatriya zu finden, wird er, der Pseudo-Kshatriya, zu einem elenden Leben verdammt. In einem Buche, das ein Śâstra sein und die Kshatriyas über ihre Pflichten den Brahmanen gegenüber belehren sollte, konnte dies freilich nicht stehen bleiben. Nach der jetzigen Darstellung erscheint Aśvatthâman in besserem Lichte und in seiner Brahmanenwürde weniger gekränkt, allein durch die plumpe und unvollständig durchgeführte Fälschung — der Bericht, den Bhîmasena nach seiner Rückkehr der Kṛishṇâ gibt (Adhy. 16, v. 26 ff.), steht mit der Erzählung des Ereignisses selbst (Adhy. 12 f.) im Widerspruch — ist der Abschnitt sinnlos geworden.

Die Fälschung ist mindestens geraume Zeit älter als Kshemendra, in dessen Abriss des Aishîkaparvan in seiner Bhâratamañjarî (Kâvyamâlâ Ed.) ich die Erzählung ebenfalls in der Form finde, dass Aśvatthâman das Juwel freiwillig aufgibt (vitarati). Ich glaube jedoch nicht, dass die Fälschung in der Zeit zwischen Bâṇa und Kshemendra geschehen sein muss — es ist sehr wohl denkbar, dass sie noch weit über die Zeit Bâṇa's hinausreicht.

Es ist von vornherein wahrscheinlich, dass dies nicht die einzige Sage im Mahâbhârata ist, die Bâṇa und den Kavis seiner Zeit in einer reineren Form vorlag als Kshemendra und uns. Hat sich neben dem brahmanisch überarbeiteten und gefälschten Mahâbhârata ein unverfälschtes Mahâbhârata unberührt erhalten, so ist es gewiss in den Händen der berufsmässigen Kavi zu finden gewesen, denen das Buch ein Kâvya war, nach Brahma's Wort, da er zu Vyâsa sprach (Mahâbhârata I, 1, 72.):

Tvayâ ca kâvyam ity uktaṃ tasmât kâvyaṃ bhavishyati!
‚Ein Kâvya hast Du Dein Werk genannt und ein Kâvya wird es darum bleiben!'

Innsbruck, im Juni 1899.

Heilmittelnamen der Araber.

Von

Moritz Steinschneider.

(Schluss von Bd. XII, S. 334.)

Buchstabe ل.

1758. لاذن A. 198, hebr. 413 לאדם! Laudanum الاذن (so), Ali 326; auch لاذيون Dj. 26b; Ledan, labdanum 16, G.; Ladanum, K. 504; Leden, laudanum, Ser. 42; I. B. 1999. — L. 127, 195.

1759. لازورد A. 199, hebr. 416: לאזורד; لازور petra Lazuli, Ali 463; Lazahinbert, Dj. 31; Lezanarz 26, Ga.; Lapis Lazuli, K. 512; אבן אללזוורד Sa. 55; I. B. 2000.

1760. لاعية A. ed. B. p. 351, ed. Rom 199 لاعبة, hebr. 418 לאביה; لاغيه I. B. an fünf Stellen, gesichert durch n. 2001 (citirt Ga.). — L. an vier Stellen, 428 finde ich nichts.

1761. لُبان Loben, Dj. 22; Loven, thus 20; I. B. 1974, 2012. — L. 235.

1762. لَبَخ Arbousier, K. 515 = ساسن (‚sasnou‘).

1763. لبسان Labacen 18 und Lapacen, tudari 27, Ga.; I. B. an vier Stellen.

1764. لِبلاب oder لِبلب, A. 302 لباب, ed. B. p. 355, hebr. 437 לאבלב, Plemp. 183: Convolvolus, lat. 735: Volubilis; Libulabum, Ali 65, Lebelabum 587; Lyhelp, Dj. 16; Libleb, corigiola 53, Ga.; Lierre, K. 505 = لواى oder لولية, auch تاسوفلات; zwei Gattungen: grosse حبل المساكين, kleine قرويلة; Sa. 250 und מי.. Lupuli 38; Lebleb, volubilis minor; Simon Jan. f. 38[4]: Lubleb, lebelateum, leblib scribit Steph.; Matth. 369: Peblech ar., gr. Cussus, lat. Volub.; ib. 492, Lebleb,

lebelatum, i. e. volub. Steph.; nach FREYTAG I, 415 b auch حلبلاب (vgl. افسين); I. B. an acht Stellen. — L. an drei Stellen.

1765. لبن (Milch) s. Gl. Mond. 142; Lac, Ali 509; Lait, K. 509; I. B. 2007.

1766. لبن السودا Labna zauda, Lac nigrae mulieris 23, Ga.; I. B. 2010 und ل السودان 1673.

1767. ل الخشخاش الاسود Milch des schwarzen خ, Dj. 60 b (s. unter خ).

1768. ل اليتوع, s. unter يتوع.

1769. لبنى A. 198, hebr. 415 לבאע; flüssiger Styrax, K. 513 = مايعة السايلة; I. B. an vier Stellen.

1770. لحا? Sa. hinter 544; ob لحا الغول bei I. B. 2015?

1771. لحام الذهب Chrysocolle, K. 516 = تنكار; I. B. 2016, 2020 = ل الصاغة.

1772. لحم A. 203, hebr. 434; Laham, caro 34, Ga.; Viande, K. 510; vgl. لحوم الافاعى Tiniarum carnes, Ali 519; Labame alphahay caro tyri, Ser. 448 (458); I. B. 2013, 2064.

1773. لحية التيس A. 199, hebr. 419 לחוה; Lichicebat oder Leiceltem quod graece eufistides, Ali 41, arab. يسمى بالفارسية هوفافسطيداس! (succus) edere telteiz! n. 323; Laiha ceter (!), Dj. 50; Layac ataiz, barba yrcina 26, cauda aequina 95, (succus) taratiz 43; Ypocistidos, Sa. 483, 518; Kahiel (!) alteis, barba hircina, Ser. 115; I. B. an vier Stellen. — L. 126.

1774. لحية الحمار Capillaire, K. 517 = كزبرة البير und برشياوشان; I. B. 2017.

1775. لزّار Daphné, K. 518, eine Art von مثنان; nach LECLERC auch ازّاز.

1776. لزاق الذهب A. ed. B. 354, ed. Rom 201 لزام, hebr. 430 לואך; Ozaquazage, armoniacum 9.

1777. لسان (Zunge) A. 201, hebr. 425; I. B. 2028.

1778. لسان Lucen (Lucten) 25, borago und 33 Licen, Ga.; auch I. B. 2024 (Echium plantaginum) sagt ausdrücklich, dass Ga. die Identität dieser Pflanze mit لسان الثور bestreite; der Uebersetzer hat vielleicht seinen Text missverstanden?

1779. ل الابل ‚Langue de chameau' bei Leclerc. I. B. Auf. 140 (الالسغاقسى) aber in keinem der Indices. S. auch unter ل الحمل.

1780. لسان الايل? Licen Albahal, lingua cervina 29, Ga., auch lingua Alhail, i. e. cervi, scolopendria. — Θηλυπτερις bei Dioskor. iv, 184.

1781. ل الثور, s. Gl. Mond. 95; Bourrache, K. 506 = بوخريش, فودلقم; die wilde Pflanze: كحيلا oder قحيلة, auch حمحم (‚haimham'?) und سرقباق; I. B. an drei Stellen.

1782. ل الحمل A. 200 etc. (Gl. Mond. 10); Losen el Hermel oder Losen el mehel (!) semen Arnoglossae, Ali 109, (rad.) 442; Dj. 20b; Licen alhamal, plantago 44, Ga.; Plantain, K. 502 = ل الكُبشى = مُصاصة und برد وسلام; Plantianes, Sa. 521, 539, לשון השה 373; Lisen alhamel, ling. arietis vel plantago, Ser. 223 (233); I. B. an sieben Stellen (الجمل arab. iv, 408 falsch). — L. 242, 244.

1783. ل السبع Licen azaba, ling. leonis 20, Ga.; I. B. 2026.

1784. ل العصافر (oder العصافير) A. 200, ed. B. p. 352, hebr. 422 עצפור; Lingua avis, Ali 157 umgestellt; Licen asalafir (so), Dj. 13; Licen alzafir 17, Ga.; ل عصفور Langue de passereau, K. 507 = دردار; Lisen hasafir, ling. avis, Ser. 216 (226); I. B. an drei Stellen. — L. 244.

1785. ل الكلب Licen alcalb, ling. canis 19, Ga.; I. B. 2027. — L. 243.

1786. لعاب A. 202, hebr. 432 (Saliva).

1787. لعب البزر (Kernschleim?) Sa. 487; ob verkürzt für لعب البزر قطونة? Muciligines, Sa. 240, 348 (vgl. بزر القطان 543 und لعاب البزركتان L. 233).

1788. لعبة بربريه A. ed. B. p. 352 und hebr. 421, lat.: berber.; ed. Rom 200 البرى! I. B. an drei Stellen. — L. 174.

1789. لفاح A. 198, hebr. 414 (Mandragora), verweist auf يبروح, vgl. unter سوقوطون; I. B. an sieben Stellen. — L. 188/9.

1790. لك A. 199, hebr. 417; Lach, Lacha, Dj. 30b; Lacca 15, Ga.; Laque, K. 571; Lac(c)a, Sa. 379; Sac (so), lacca, Ser. 181; I. B. 2036. — L. 413.

1791. لوبيا A. 201, hebr. 427; Lupia oder Cupia (!), Ali 151; Alinues (!), faseoli 13; Sa. hinter 621 לוביאה; I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1792. لوز A. 201, hebr. 428; (fol.) Lufae (!), Ali 192, (gu.) Lilecmalec oder Lilenbeca 340; Lauz, amigdalae 41, Ga.; I. B. an vier Stellen. — L. an vier Stellen.[1]

1793. ل البربر Lauz barbarorum, amigd. 42; I. B. 56, 2041.

1794. ل الحلو (in der Wirkung ähnlich dem ل المر) Tenachele (!) oder Terachele, Ali 265, (oleum) Maringorum dulcium 290; Amande douce, K. 500.

1795. ل المر (ol.) [l]ausi megorum (!), Ali 264, 307, (rad.) amigdalae 445; laus mori (!), Dj. 36b; Amande amère, K. 501; Sa. hinter 544.

1796. لوف A. 199, hebr. 420; (rad.) Lufae, Ali 134; Luf 21, Ga.; Arum, K. 503 = بقوقة, im Magrab ايرنا = شجرة الحنش (serpentaria) und دراقيطون (,drakitun'! l. دراقنطون); LECLERC bemerkt, dass die Araber vier Arten vermengen; Luff, dragontea, Ser. 43; I. B. an sieben Stellen. — L. 238/9.

1797. لوفعرولس A. 201, ed. B. p. 353 لوقفرولس, hebr. 426 לפקריירם! (λευκ . . . ?), ein ägyptisches Bleichmineral.

1798. لوقاس Lufez, nasturtium album 9, Ga.; I. B. 2044; fehlt bei DOZY II, 559.

1799. لوقاقنثا Lucacase [Leukakantha] 22, Ga.; I. B. 2043, falsch arab. IV, 113.

1800. لؤلؤ Ludu oder Lulua, Ali 505; Lulu, perlae 49, Ga.; Perles, K. 514 = جوهر; I. B. 543, 2046.

1801. ليرون Reséda, K. 519; bei DAUD unter اسليخ, ,bei uns' طفشين.

1802. ليمون Limon, K. 508, Art von اترج; I. B. 2055. — L. 3 Anm.

1803. ليمونيون A. 201, ed. B. 354 ليموسن! hebr. 429 לימוניאום; I. B. 2052.

1804. ليلخ Lilig (amethist) 27, Ga.; I. B. 2053.

1805. لينوس Lenaria, maliren 33, Ga.

---

[1] ورد اللوز والتفاح والسفرجل والكمثرى والخلاف, Flos zariziodai (!) oder zirizedai, pomi, mezactei (!) oder mezachari, piri (so weit), Ali 225.

Buchstabe م.

1806. ماء A. 206 (Gl. Mond. 141); Aqua 44, Ga.; Eau, K. 541; I. B. 2065.

1807. م' الجُبن, s. Gl. Mond. 151; I. B. 2066.

1808. م' الزجاج Aqua vitri, mesoquome 45, Ga.

1809. م' الزهر Eau de fleur d'orange, K. 584.

1810? مادنة myrtus = ريحان, Dj. 12 b.

1811. مارمسك Marmes oder Marmescum, Ali 243.

1812. مازريون und مازيون, s. مزاريون.

1813. مارقشيتا, s. مرقسا'.

1814. ماس (حجر الماس) Aiaralmes, Dj. 61 b; Mez 38, Ga.; Diamant, K. 542; Sa. 581 (אבן); Mes, robilix, Ser. 116; I. B. 2064. — Zu unterscheiden von الماس unter ا.

1815. ماست Lait caillé, K. 578 = رايب; Leclerc vermuthet einen Irrthum; I. B. 2008, 2076.

1816. ماسفود Mezacor (Mazacor) . . de India (also ماسقور?) 34, Ga.; I. B. 2063.

1817. ماسويج Asperge, K. 562.

1818. ماش A. 212, hebr. 471; Messum, Ali 144; Haricot, K. 577; I. B. an sechs Stellen. — L. 173, 245.

1819. ماغنا', s. مغنا'.

1820. ماليقون Melicum, manegarum 31, Ga.

1821. ماميثا, s. Gl. Mond. 53 (vgl. 156); Sesame, K. 548 (nach Leclerc irrig für Glaucum); Sa. 232; I. B. 2059.

1822. ماميران, s. Gl. Mond. 156; Chelidonia, K. 530 = كركم الرقيق; Marmiranum oder Mamiranum, Ali 420; Celidonia, Sa. 213 (cf. 166); I. B. an drei Stellen.

1823. مانون Manon, aqua piscium salsatorum 45, Ga.; I. B. 2078.

1824. ماهودانة (persisch) A. 210, ed. B. 369, hebr. 463 מהודאנא (= حب الملوك ‚catapucia minor'); Maudanab oder Maudema (!), Ali 560; Epurge, K. 583 (S. 237, im Index S. 388, falsch 239; unter حب falsch ماهدنة); Mendana, catapucia, Ser. 354 (364); ماهوبذانة I. B. an sieben Stellen; nach n. 2056 persisch = القايم بنفسه ‚qui

possède en soi-même la proprieté de purger‘ (ist hier قايم für قايئ genommen?); auch طارطقة und سيسبان, eine Art يتوع. — L. 192/3 gibt diese Lesart nicht an.

1825. ماهى زهرة (persisch) A. ed. B. 370, ed. Rom 211 ماهرج! hebr. מאהיזהרג; ماهى زهر Coque du levant, K. 540, bedeutet (in umgekehrter Stellung) Gift der Gifte; Meizaragi oder Mechizaharagi, Ser. 355 (365); ماهى زهرة I. B. an fünf Stellen; SCHLIMMER 559 umschreibt: zihrih, gegen die arabischen Vocale.

1826. مايح A. 213, ed. B. p. 373, vorl. Art. des Buchstaben, fehlt im Hebr.; nach Dioskorides.

1827. مايعة, s. ميعة.

1828.ماية راس, s. Gl. Mond. 200 (Assodillus). — L. 357, fehlt im Index S. 486.

1829. مبتيح, s. مليح.

1830. مَثنان Matiren 33, Ga.; Passerine? K. 528; eine Art davon ist لزّاز Daphné; I. B. an fünf Stellen und ein anderes 2088. — L. 247.

1831. محروت A. 211, hebr. 464; (rad.) Merugi, Ali 437; Racine d'Asa, K. 538 = عيطارس (bei A. nach LECLERC ماعيطارث, wahrscheinlich verstümmelt, griechisch Magudaris bei Dioskorides [vgl. I. B. 84 unter اشترغار]; ich finde aber einen solchen Art. bei A. gar nicht!); I. B. an vier Stellen, auch محروث. — L. 37.

1832. محلب A. 210, hebr. 462; (gramen) Habebi oder Mallebi, Ali 159; Dj. 23 b; Mahaleb, K. 536 = قمح oder قمحة الطب; Sa. hinter 544; Mahaleb, Ser. 44; I. B. 1608, 2090.

1833. محمودة Mamuda, scamonea 44, Ga.; I. B. 1193, 2092.

1834. مُخ (العظام), s. Gl. Mond. 105; Mec 47, Ga.; Moëlle des os; I. B. 2096.

1835. مخيطا Macahite, persisch سبستان, Dj. 14; Muqta, sebesten 27, Ga.; Sebeste, K. 576; Mohaita, arbor ferens sebesten, Ser. 8; مخاطة I. B. 2094 = مخيطا und دبق.

1836. مداد A. ed. B. p. 367, auch hebr. 453, ed. Rom 209 مددا; Midz, incaustum nigrum 12, Ga.; مداد الدكوة Noir de fumée, K. 561, von verbrannter Pinie.

1837. مَدرّب الحصى, Pierre judaïque, K. 559 = حجر اليهودى.

1838. مُرّ, s. Gl. Mond. 69, 149; Mesara oder Meseha(!), Ali 351; Sa. 548; I. B. 2102.

1839. مُرّار Marar 25, Ga.; nach Einigen Bedagar, nach Anderen Cardellum Cameleontis; I. B. 2106 citirt aus Ga. (?) die Identität mit شوكة مغيلة (s. dagegen Leclerc) und die Verschiedenheit von Badaward.

1840. مرارة, Plur. مرارات bei A. 207, ed. B. p. 365, hebr. 448 מררה; Fel, Ali 596; Marar, fel 14, Ga.; Fiel, K. 546; I. B. 2118.

1841. م' الصخر (Druckfehler مارارات) Coloquinthe, K. 558 = حنظل; I. B. 2121: الصخراء (Felsengalle).

1842. مُرّان A. ed. B. p. 369 und hebr. 458 (lat. cornea), ed. Rom 210 ميران! Plemp. 198 Murran, lat. 480 Muram (s. Gl. Mond. 16); I. B. 2106; Simon Jan. 21[4] Cornum D. cranea .. ap. Av. Murā. Matth. 181 Cornus arbor l. cranea moran .. Cornucelum fructus i. e. cornea; 184 Cranea (Rand: Coronea!) .. cornium, cornicellum. — L. 249 citirt nur Plemp.

1843. مرابع? (flos) Cheremegi oder Melhebae! Ali 277.

1844. مرتك Mimarceae, Dj. 27b; vgl. مرداسنج. — L. 170.

1845. مرجان, s. Gl. Mond. 36; Corail, K. 555; I. B. 282, 2122. — L. 211.

1846. مرداسنج (persisch), s. Gl. Mond. 34; Merdasenegum, Ali 475; Litharge, K. 523 = مرتك; Sa. 263; I. B. 2114. — L. 170 مردا'; auch مردارسنك Schlimmer, p. 348.

1847. مردانه (persisch), Dj. 12b; Mantidabon, myrta, Ser. 92.

1848. مردقوش, مردنوش Merzemus, Dj. 44b; Mardacus, maisrana 20, Ga.; Merzemus, maior, Ser. 276 (286), s. auch folgende Nummer. — مردكوش L. 4.

1849. مرزنجوش, مرزنكوش, مرزجوش (persisch) A. 209, hebr. 454; Marcemusum, Ali 76; Marsudus, Merdagus, Dj. 44b; Margolaine, K. 533 = مردقوش, مرددوش und مارتقون; I. B. an sechs Stellen. — L. 41.

1850. مرسين Myrthe, K. 550 = اس (so lies). — L. 41, 50.

1851. مرسة(?) Maraiba, persisch Herra, Ali 20

1852. مرطيش Martis (ein Stein) 36, Ga.; مرطيس I. B. 2113.

1853. مرقسيتا, مرقشيتا, auch مارة, A. 208, hebr. 451; Marchasita, Ali 460; Marcasita 40, Ga.; Pyrite, K. 531, in Constantine

سلموميا; מרקישיטא Sa. 123, 206; Hager almarchesita, Ser. 385 (395); I. B. 382, 2116.

1854. مرمارا A. 212, ed. B. 371, hebr. מאימאר! lat. fistula.

1855. مرماحور, مرماخور, مرماحوز, auch مرمحور etc. A. 206, ed. B. p. 362, hebr. 440 מומאדור! Marmetus 21, Ga.; Marum, K. 539 = ضمران und حبق الشيوخ; Razi 752; I. B. an vier Stellen. — L. 97, 282.

1856. مرماهى Murène, K. 582 = مرين. — L. 96/7.

1857. مرمر Marmar, marmor 39; I. B. 639, 2117.

1858. مرهيطس (so I. B. 2112) Martices (matites) 37, Ga., ein unbestimmter Stein.

1859. مرو A. 205, hebr. 439; (semen) Marulae, i. e. Meruae, Ali 101; Marcho, Dj. 33 b; Maru, marubium 21, Ga.; Maru, Sa. 502; Marb(us?) Ser. 333 (343); I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1860. مروبة? Marubium (buloti), maru montanum 6, Ga.; مروية I. B. 2123 = بلّوطى bei Dioskorides III; zu dem unerklärten بنشوشة citirt LECLERC als Variante ‚maruayantasa' aus Ser., nämlich 285 (295) ‚Marua jantusa'; vgl. unter لاعبة (لاغية) und n. 1859.

1861. مرور Opium, K. 566 = افيون.

1862. مُرّى A. 213, hebr. 479; Almuri 46, Ga.; Garum, K. 525; Muri(a) piscis, Ser. 184; I. B. 2111 *bis*.

1863. مريافلن Marbefilon, Martefalon, mille folium; Myriophillon, K. 572 = حزنبل; مريافلون I. B. an fünf Stellen und ein anderes 2104 *bis*.

1864. مزاريون oder مازيون A. 205, hebr. 438; مازرون (fol.) Maserionis, Ali 217; Mezerion, Dj. 34 b; Mesarion 32, Ga.; Mezeréum, K. 529; מזריאון (aus romanischen Quellen?) Sa. 69; Mezerion, Ser. 353 (363); I. B. (ماز') an sieben Stellen. — L. an vier Stellen.

1865. مزمار الراعى A. 207, hebr. 444 מאזמאר אלרעי, Mismarhamy 29, fistula, Ga.; I. B. an vier Stellen. — L. 34.

1866. مسحق? Quicanegum, Ali 87.

1867. مُسحَروان Fruit de frêne, K. 374 = لسان العصفور.

1868. مسحقونيا (oder مسحوقنيا) Masoquome oder Mazacome 45 aqua vitri, Ga.; Scories de verre, K. 557 = رغوة الزجاج; I. B. 2129.

1869. مسقار Aristoloche, K. 569, auch سقور.

1870. مِسك A. 204, hebr. 435; Seccum (!), Ali 329; Misc, Dj. 19; Misze, muscus 46, Ga.; Musc, K. 526 (vermischt mit Ambra: مشموم; Misch (sprich Misk), muscus, Ser. 185; I. B. 2127.

1871. م' الرمان Muscus malor. granat., Dj. 17.

1872. مُسَكّر Préparation enivrante, K. 581.

1873. مسنّ Mezan 43, Ga., i. e. cotis (‚missen‘, lies misenn). Pierre à aiguiser, K. 544; I. B. 2128.

1874. مشط الراعى Mascaray 28, i. e. cardus quo pastores pectinant capilla, Ga.; I. B. an drei Stellen. — L. 35.

1875. مشطيق الحلبا Fen graecum, Sa. 590, s. 370: חבא! s. حلبة.

1876. مُشْكِطرامشير, مــيغ A. 207, ed. B. 397 ـــير, hebr. ־יע; Mesquetramissa, Ali 52 (fehlt im arabischen Manuscript); Dj. 56 b; K. 553, eine Art فودنج; verstümmelt bei Sa. 353, 566 und getrennt umgestellt hinter 581; I. B. an drei Stellen. — L. 355.

1877. مِشمش A. 213, hebr. 476; oleum ossilorum antepersicorum (!), Ali 308. Mizmez crisomila 55, Ga.; avis persica . . antipersica (!); Mermix oder Mirmix, crisomilla, Ser. 237 (247); I. B. an vier Stellen. — L. an drei Stellen.

1878. مصباح الروم Succin, K. 371 = كهربا; I. B. 2142.

1879. مَصْطَكى, s. Gl. Mond. 71; Mastage, Dj. 19; Mastaq, mastix 17, Ga.; Mastic, K. 521, der schwarze, aegyptische = الكية; vgl. auch مشطيق? I. B. 724, 2139. — L. 235.

1880. مصع Musa, Muza 26, Ga.; Fruit du Lysiet (عوسج), K. 532; I. B. 2140.

1881. مَصْل A. 213, hebr. 481; Petit lait, K. 570; I. B. 2141.

1882. مصوص Sorte de mets, K. 568.

1883. مطاع (falsch A. 205), s. unter مو.

1884. مطرونية Matrona (so), Katal abi 3, Ga.

1885. مطشيطرج Colophane, K. 560 = قلفونيا, Leclerc fand das Wort sonst nirgends; I. B. 1827 erklärt 'ق aus Gafiki durch gomme du pin (arab. iv, 31 صمغ الصنوبر, griechisch قوفا, wofür Sontheimer ii, 316 ‚Peuce‘ setzt; vgl. L. 57), also ist صمغ شيطرج zu lesen?

1886. شجر الرمان البرى = معاد radices (!) malogran. silv., Dj. 35 b, offenbar مغاث, s. Folg.

1887. مُغاث A. ed. B. p. 364, ed. Rom. 207 مغات, hebr. 445 als Variante מאנעד! Grenadier sausage, K. 549 = دارشيشعان, s. vorige Nummer. I. B. an drei Stellen. — L. 33, 365.

1888. مَغْرة (und طين المـ'), s. Gl. Mond. 32, wo zuerst Plempius 183; Mugara, Ali 451; Magra 44, Ga.; Terre de Synope, K. 579; I. B. 2148.

1889. مغز A. 210, lies مغرة, s. vorige Nummer.

1890. مغناطيس A. ed. B. p. 366, مغنطيس ed. Rom 208, hebr. 450 מאנניטיש; حجر المقنيطيس .. Magnetes, Ali 466; Magnates, magnetes 42, Ga.; Aimant, K. 545 = حجر الماص (lies الماس), welches nur in Algier auch Magnet bedeutet, ob etwa durch das französische aimant? Hager almagnitos, i. e. magnes, Ser. 384 (394); I. B. 2150.

1891. مغنيسيا A. ed. B. 366, ed. Rom 208 und hebr. 452 falsch —سا; Magnicie 41, Ga.; Pyrite, K. 585, Art von مرقسيتا; مغنيسيا Sulfure d'Antimoine, K. 543 ‚bei den Christen انتمونى', nicht ganz sicher; I. B. 2149.

1892. مغير oder مغبر Cabria oder Gabria, Ali 273; s. غبيراء.

1893. مقل, s. Gl. Mond. 126; A. nimmt اليهود والمكى zusammen; Macalum, Ali 575, المكى Metabum, meticum 270; persisch الكور ist الهندى = المـ' الازرق und اليهودى, Bdellium, Dj. 27; Matal, Mecal bdellium 27, Ga.; Bd., K. 520 = دوم; Bdell., Sa. 20, hinter 544, 623; I. B. an drei Stellen und مكى an sieben Stellen.

1894. مقليفا Cresson alénois, K. 556 = حرف; —تا I. B. 2169. — L. 397.

1895. مقنيطيس, s. مغـ'.

1896. مكيوطن Melilot, K. 575 = اكليل الملك.

1897. ملح, s. Gl. Mond. 74; Sel, K. 524 verschiedene Arten (s. folgende Nummern); I. B. 2164.

1898. مـ' سبخى Sel de cuisine, K. 552, auch مـ' العجين nach I. B. 2168 (2164).

1899. مـ' الصاغة Borax, K. 551 = تنكار.

1900. مـ' هندى Sal indicum, Ali 481.

1901. ملواح A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 466, scheint = ملوخ bei I. B. an drei Stellen. — L. 338 zu ergänzen.

1902. ملوخ, s. vorige Nummer.

1903. مُلوخيا, s. Gl. Mond. 45 (A. bei Plempius 202); Meluchia est Zubezia oder scabez (خبازى), Ali 67; I. B. 2179. — Auch ملوكيا (FREYTAG IV, 205); Corète, K. 554 = ملوخيا, eine Art von خباز; I. B. 752. — L. 250, 259.

1904. ملوكنبطى Pavot (noir), K. 567 (= خشخش); LECLERC fand es sonst nirgends; ob نبطى ein besonderes Wort?

1905. ملوكيا, s. ملوخيا.

1906. ملوانديبية (Malv'andivia?) = سادج, Dj. 30.

1907. مليج A. ed. B. p. 370, hebr. 460 מלוח, ed. Rom 211 مبتيج! ähnlich عوسج.

1908. مَنّ A. 212, hebr. 472; Men, manna, Ser. 45; Manne, K. 580 = ترنجبين oder eine Art desselben; I. B. 2177.

1909. منتجوشة Nard celtique, K. 564 = سنبل رومى; I. B. an drei Stellen.

1910. منتة Menta, Dj. 25 b = نعنع, ist rom. mentha, bei Sa. מינטא.

1911. منثور, eine Art خشخاش oder خيرى, I. B. 1059, 2181 (L. 200), so ist offenbar für مسعور (so) A. 214 منعور ed. B. p. 373 (fehlt im Hebräischen) zu lesen.

1912. مها Mehe, cristallus 57, Ga.; I. B. IV, 167; franz. 2183 مهى?

1913. مو A. 205 (wo الماهيه مطاع, ed. B. p. 361 قطاع), hebr. 437; Meu, Ali 411; Dj. 9 b; Mu, meu 15, Ga.; Racine de staphisaigre (زبيب الجبل), K. 565; Maum, musa, Ser. 84; I. B. 2185.

1914. مواغرون Manegarum 31, Ga.; I. B. 2189, s. auch ماليوقون (Melikon bei Dioskorides).

1915. مورد اسفرم (so zu trennen, persisch) A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 466 מורדאסקון! Merdafestum, Ali 27; I. B. 2187 (riechende Myrthe).

1916. مورقا Murca 24, Ga.; I. B. 2188, berberisch اسيامِن nach Einigen سنبل برى.

1917. موز A. 213, hebr. 472 (‚poma di Paradis'); Mahuz 19, Ga.; Banane, K. 537, hat die Form von ملوخيا; I. B. 1474, 2186. — L. an drei Stellen.

1918. موش, s. بوش.

1919. مولو الردفى? (fol.) Rafanae graece Cardimegae, Ali 203.

1920. مولوبدانا Meubadena, catapucia minor 56, Ga.; Meudana, Ser. 364; I. B. 2191 (Molybdéna, Dioskorides).

1921. موم, s. Gl. Mond, 111; Cire, K. 547 = شمع; I. B. 2193.

1922. موميا A. ed. B. 367, hebr. 456, ed. Rom 309 مومیایی! bei Ali 506 lat. defect (s. unter زفت); Dj. 46b; Mumia 35, Ga.; Momie, K. 535; Sa. 75; Ser. 283 (293); I. B. 1818, 2190, PERLES, die Berner Hs., S. 29.

1923. ميبختج A. 213, hebr. 480; Rob de raisin رب العنب, K. 563; s. auch فقاع; I. B. an fünf Stellen, nach 2200, persisch مَىْ پُخْتَه.

1924. ميران, s. مران.

1925. ميربزج, s. ميويزج.

1926. مِيس Maiza, anaxaz 43, Ga.; I. B. an drei Stellen; s. auch Nr. 1869. — L. an vier Stellen.

1927. ميسم A. 211, ed. B. p. 370, hebr. 465 מכתם; der Artikel des منهاج, welchen I. B. 2199 so arg mitnimmt (vgl. حب 563), ist wesentlich aus A.!

1928. ميشبهار (ميشك بهار persisch semper vivum, eigentlich هميشه, nach Fl. bei L. 161), auch ميشيار, ميشهار, ميشار Misuar 23, Ga., telephion; I. B. 2108, 2198.

1929. مَيْعَة, s. Gl. Mond. 218; Storax et species Mihabae oder Mihae, Ali 356, Maaa, Miha 363, arab. ماعية; اصطرك وهو ضرب ميعية Styrax, K. 522 = لبنى; I. B. an drei Stellen. — L. an drei Stellen.

1930. ميمران, s. ماميران.

1931. ميويزج, ميوبزاج, s. Gl. Mond. 190; A. 209, hebr. מיובזג, Plempius 196 Miubezeg staphis agr., letzt. lat. 622; Mambezag gebeli, Dj. 44b; Mayubiaz, staph. 21, Ga.; ميوفزج, Staph., K. 534 = زبيب الجبل, auch ميوبزج; mit ف auch I. B. 1058, 2201. — L. an drei Stellen.

1932. ميوفلن Graine de baumier, K. 573 = حب البلسان.

Buchstabe ن.

1933. نار Grenade, K. 602 = رمان; I. B. 2210. — L. 365.

1934. ناربا? K. 607 = الرعد (Torpille) und عقرب البحر.

1935. نارجيل Nerigil, nux d'India 11, Ga.; Coco, K. 601 = الخبز الكبير; Neregil, nux indica, Ser. 218 (228); I. B. an sechs Stellen. — L. 85, 118.

1936. ناردين A. 214, ed. B. p. 374, hebr. 483 נרדין (beide bei FREYTAG IV, 264) verweist auf سنبل الرومى; Narde celtique, K. 606 = س' رومى und س' افليطى; I. B. 903, 2207.

1937. نارس بلاد يقيس? Dj. 9b (S. 7, A. 2).

1938. نارمشك (persisch) A. 215, hebr. 489 נרמאשאך; Narumusa, Dj. 11; Nerimaos 10, Ga.; Racine de grenade, K. 603 = عرون الرمان; Naramusch, mustum malor. granat., Ser. 49; I. B. 1609, 2205.

1939. نارنج Narang, maranges (!) 12, Ga.; Orange, K. 611; I. B. 2204.

1940. نانخواة oder نانخة A. 216, ed. B. p. 376 نانخواه, hebr. 494 ננוכא; Dj. 42b; Namachua oder Nannachua, Ali 89 (fehlt im arabischen Manuscript), oder نونخة Ammi, K. 586 = خبز الفراعنة und كمون حبشى; Ameos, Sa. 392, vgl. 448, hinter 544; Nanochach, nameos (!), Ser. 287 (297); I. B. 1701, 2282. — L. 259, MEYER, *Gesch. d. Bot.* III, 264!

1941. نبق A. 217, hebr. 502 נבאק; Nabah, Ser. 120; vgl. سدر, dessen Frucht ن' ist. Nabe, Razi 784, Faradj 759; vgl. سدر ونبق I. B. 1165 (und 2212); Fruit de petit jujubier, K. 594. — L. an sechs Stellen.

1942. نجر Chiendent, K. 595 = نجم, كزمير, ثيل und اغرسطيس.

1943. نجم, s. Gl. Mond. 55, falsch نحم, auch A. ed. 378; Vagē, Dj. 16; I. B. an drei Stellen. — L. 183.

1944. نحاس, s. Gl. Mond. 177; Nuhaz, cuprum 58; Cuivre, K. 596; Nohas, aes, Ser. 404 (414); I. B. 2216.

1945. ن' المحرق Noas moarac, Dj. 62b; I. B. an drei Stellen.

1946. نحم (falsch), s. نجم.

1947. نُخالة A. 215, hebr. 490 (correcter im Index), s. auch Gl. Mond. 100; Son, K. 592; Mokale (l. N.), furfur, Ser. 29; I. B. 2219.

1948. نخالة الذهب Limatura auri, Ali 496.

1949. ن' الفضة Sehala (so) argenti, Ali 497.

1950. نخل, s. Gl. Mond. 161; Palmier, K. 587. — L. 109.

1951. ند اسود, K. 599 = بخور مكة und بخورليلة الجمعة.

1952. نرجس, s. Gl. Mond. 118; Nerges, Dj. 24b, Narges 15, Ga.; Narcisse, K. 598, gelbe Art von رنجس; I. B. an drei Stellen. — L. 265.

1953. نردين, s. ناردين.

1954. نرسياندارو A. 216, ed. B. p. 377, hebr. 497 נארישיאן דארזא und ähnlich L. 34 (als corrupt).

1955. نرىعسى (so) A. 216, نرثيقسى undeutlich ed. B. 376, hebr. 493 ארכעם, Plempius 207: Narthsikats, lat. 521 Narikas; ohne Zweifel Ναρθηξ und L. 339, § 286 zu ergänzen.

1956. نسرين A. 214, hebr. 485; Nasarum oder Hasarum, Ali 249; Nacerin, Dj. 28 b; Necirim 14, Ga. rosa silv.; Rose musquée, K. 590 = نسرى und ورد الصينى; Oel von N. Sincedani (schwerlich Paecedani), Sa. 115; Nersin, Narsin (!), Ser. 187; I. B. an vier Stellen. — L. 276.

1957. נסכין? (rumisch) Dj. 12 b.

1958. نشا A. 215 etc. (Gl. Mond. 86), Amidon, K. 594 = نشاشج; Mixe, amilum, Ser. 29; I. B. 2224.

1959. نشادر, s. نوشادر.

1960. نشارة الخشب A. 215, hebr. 491; Muzara alcaxap, serratura lignorum, s. 29, Ga.; Nucharer (!) veasab, caries ligni corrosi, Ser. 48; Simon Jan.: Nuxare, seratura etc.; I. B. 2225. — L. 267.

1961. نشم Orme, K. 604, ähnlich دردار.

1962. نطران Natarum, Ali 485; ob ניטרן bei Sa. 422?

1963. نطرون A. 216, hebr. 495 נטרו, eine Verweisung auf بورق الارمنى; I. B. 581, 2226.

1964. نطولة, s. بطرالاون.

1965. نص ? (Oel von), Sa. 621.

1966. نَعام A. 217, hebr. 506; Autruche, K. 609; I. B. 1504, 2229.

1967. نعناع, نعنع A. 215, ed. B. 375, hebr. 488 נענע, Nachana, Ali 54; Nona (nene), Dj. 25 b, Nana, menta 48, Ga.; Menthe, K. 597; Nahanaha, menta, Ser. 288 (298); I. B. an drei Stellen. — L. an vier Stellen.

1968. نفط A. 217, hebr. 508; Nasticum, Ali 482 und 483 (comeditum), Pix nafta, i. e. petroleum, 507; Sa. 226; I. B. 1230.

1969. نفعين heisst bei A. 230 (عنب الثعلب) die zweite Art bei Dioskorides, in ed. B. p. 397 تفعين, hebr. 563 fehlt das Citat (auch sonst), I. B. arab. III, 136 نفقاين, franz. n. 1589 (II, 473) ‚Halicabon', d. i. كاكنج; also ἁλικακαβον!

1970. نفل Melilot, K. 612, die beste Art ist nach Daud اكليل الملك; I. B. (2231) scheint es für eine Luzerne zu halten.

1971. نمارق (so, eine Blume) Nemeric 16, Ga.; I. B. 2234.

1972. نمّام A. 214, hebr. 486; Nemen, Ali 53, (semen) Nennanae, n. 128; Namin, Dj. 26; Namĕ, menta (alia) 48 b, Ga.; Giroflée? K. 600 = خيرى الاصفر; Nemen serpillum, Ser. 289 (299); I. B. an vier Stellen. — L. 271.

1973. نمّر A. 217, ed. B. p. 378 (fehlt im Hebräischen); Tigre, K. 608; I. B. 2236.

1974. نمس? Melisse, Sa. 160.

1975. نهار? Abheatum, Ali 232.

1975a. نهت, lies بهت; s. d.

1976. نورة, s. Gl. Mond. 170; Calx, Ali 457; Chaux vive, K. 589 = حجر الجير, حجرة مشوية, كلس und جير; I. B. 1960, 2242; L. 258.

1977. نوشادر und نشادر A. 216, hebr. 499 נשאר; Nasadirum, Ali 484; Mixatar, Dj. 65 b; Sel ammoniaque, K. 610; Hundar (!), sal armon., Ser. 403; I. B. 2167, 2241.

1978. نوى A. 217, hebr. 503 נע! التمر ن Noyau de datte, K. 591; I. B. 2241 *bis*.

1979. نيطافيلى A. 217, ed. B. p. 378, hebr. nur נכטא! s. بنطافلن.

1980. نيل A. 214, hebr. 484, Nilum, Ali 46, Nilum, i. e. Lilelegum (نيلج?) hortulanum (الشيح البستانى), n. 330; Postel Indico, K. 588 = عظام und حب العجب; حب النيل Indi, Sa. 61; I. B. an drei Stellen. — L. 347.

1981. نيلج Nyleg, Dj. 16 b; Nilag, indus 13, Ga.; Dili (!), indicus, Ser. 47. — L. 347, auch نيلنج, letzteres allein im Index, S. 487.

1982. نيلوفر A. 215, hebr. 487 etc. (Gl. Mond. 9); Arsimegae oder Ninifer, Ali 223, (ol.) Ninifar 289; Naylufar, Dj. 30; Nenufar 13, Ga.; Nennuphar, K. 605 = عروس; Nilofar oder Nenuphar, nymphea; Ser. 144; I. B. an vier Stellen; Mirfeld 31 Nenufar, 43 Ungula caballi, 255 auch Fufula; Simon Jan. 27 b; Alphita 103, 124. — L. an drei Stellen.

Buchstabe ه.

1983. هال بوا, s. هيل.

1984. هاليون, s. هليون.

1985. هبد und هبيد Graine de Coloquinte, I. B. 2249; K. 257.

1986. هدبة (هديه, auch هدنة?) Utna 9, Ga.; ein Thier; Harna, Ser. 429; I. B. an drei Stellen.

1987. هدهد Utut, upegua (upupa) 8, Ga.; Hanabroch, Ser. 426 (436); I. B. 2251.

1988. هُذَيلية Adilia 25, Ga., welchen I. B. 2252 für diese span. Pflanze citirt.

1989. هُرْد (Curcuma), s. Gl. Mond. 156; I. B. an drei Stellen.

1990. هرطمان A. ed. B. p. 399, hebr. 'הרטמא, ed. Rom. 163 هزارطمان (persisch?); I. B. 458, 2256; L. an drei Stellen.

1991. هرقلوس A. ed. B. p. 399, هوفيلوس ed. Rom 164 (nach LECLERC, zu I. B. 2259 هرفلوس, ist A. dem griechischen *Ouveleia*, etwa هنوقليوس, am nächsten!), hebr. היופילום. — L. 253 zu ergänzen.

1992. هرنوة A. 163, hebr. 213; Arnua 24, Ga.; K. 258 = فليفلة (FREYTAG IV, 387); I. B. an drei Stellen. — L. 295.

1993. هريسة A. 164, ed. B. p. 399 (Ende ه, fehlt im Hebräischen), ein Decoct طبيخ.

1994. هزار جشان (persisch, 100 Arme, Bryone) A. 163, ed. B. p. 398, hebr. 208 הזאז חסאן, cf. Farag 510: Hazaz hassan; auch ه' اخشان I. B. 2251 und 1654. — ه' كشان L. 183.

1995. هست دهان (persisch, 8 Munde) A. 164, ed. B. 399, hebr. 215 הסתרהאן; I. B. 2258.

1996. هفاريكون, s. هيوفاريقون.

1997. هليلج (persisch) A. 162, hebr. 206 הילילג; Helilegum, Ali 255, 577; اهليلج Dj. 4b; Alelig, mirobalani 8, Ga.; אהלילג אלצפר Mirobulani citrini, Sa. 28; Halilig, mirobalani, Ser. 107; Myrobalan, K. 153, fünf Arten املج, بليلج, اهليلج gelb und schwarz und كابلى; I. B. 145, 2261. — L. 25.

1998. هليون und هاليون A. 163, hebr. 210; Heilum, Ali 161 (arab. zwischen 157/8); Alayon, speragus 14, Ga.; Asperge, K. 256,

auch هيليون und سكوم; Sa. 537, hinter 621; Halion, sparagus, Ser. 4; I. B. 2260, 2308. — L. 52.

1999. همقان (همقاق) Ameam 26; I. B. 2262.

2000. هميشه بهار (persisch), s. ميشبهار.

2000a. هند, s. ورق.

2001. هندبا A. 163, hebr. 209, Plempius 112 Intibum, lat. 233 Endivia (Gl. Mond. 8); Hendaba, Ali 69; Himabe, Dj. 16b; Undane, lacticinii 5, Ga.; Chicore, K. 255 = تلفاف; Endivia, Sa. 485; Dudebe (!), endivia, Ser. 143; I. B. 181, 2263. — L. an fünf Stellen.

2002. ه' البرى serratila silv. (Taraxacon), Dj. 17.

2003. هوفسطنداس, s. هيبوقسطيداس.

2004. هيل بوّا وهال بوّا A. 163, ed. B. p. 398, hebr. 207 nur האל בואה; I. B. 1722, 2268.

2005. هيبوقسطيداس, auch هيفوقسطيداس, هيوفس' (Hypoquistidos, s. Gl. Mond. 56; I. B. 2265.

2006. هيوفا ,يفون A. 162, ed. B. p. 247, hebr. 206 היפריקון; Heiferiten, Dj. 54, هفاريكون f. 62; Ahufaricon, ipericon 7, Ga.; Reiofricon (!), hypericon, Ser. 257 (267); I. B. an vier Stellen.

Buchstabe و.

2007. واج, s. وج.

2008. وبسدك oder وبسذخ? Sa. 496.

2009. وترد (persisch) bei Dj. 35b Berberis; s. زرشك.

2010. وج und واج A. 164, hebr. 218 (fehlt im Index); Plempius 115; Hueg, Dj. 20; Vag, accorus 28, 30; Acore, K. 259 = اير oder ايكر; Spatula, S. 128, 403; I. B. an vier Stellen. — L. an vier Stellen.

2011. ودع A. 165, hebr. 223; Vadaha (vahada), pixinae maris 10, Ga.; Coquillage, K. 261 = نباح; I. B. 1346, 2272.

2012. ورد A. 164, hebr. 217; Heffalegi, Ali 135; rosa rubea 215, (ol.) rosae 288; Dj. 3; Vart, rosa 3, Ga.; Rose, K. 260; Sa. 406; Ser. 108; I. B. an drei Stellen. — L. an fünf Stellen.

2013. و' الحمار Vart alfimar, rosa silv. 4, Ga.; Pivoine, K. 269 (s. فاونيا); I. B. 2275. — L. 73, 290. S. auch nr. 2014.

2014. و' الحمير Rosa asinorum, peonia 52; I. B. 1648, 2277.

2015. و' الصينى, s. نسرين.

2016. ورس A. 165, hebr. 219; Huars, Dj. 26 b; Varz, Vatz 20, Ga.; Memecylon, K. 268, das grosse heisst كركب; Virz, Ser. 152; I. B. an fünf Stellen; ob ورسى Veresum, Ali 236? — L. 132.

2017. ورشان A. 165, hebr. 221; Palombe, K. 277; I. B. 855, 2284.

2018. ورطورى Marturi, marubium ventosum 9, Ga.; I. B. 2287.

☞ 2019. ورق (Blatt), s. unter dem eigentlichen Namen. ورق الهند (Dj. 30) ist mir zweifelhaft.

2020. ورك, s. ورل.

2021. ورل A. ed. B. p. 301, hebr. 222 (וולטור) וורל, ed. Rom 165 ورك; Vaural 11, Ga.; Stellion, K. 265, eine Art von سام ابرص oder وزغ; I. B. an vier Stellen.

2022. وزغ Gecko, K. 266 = مجدومة.

2023. وسخ, nämlich و' الكور A. 165, hebr. 220, auch و' الكواير; Vaz (zuerst allgemein, dann و' الكواير) sordities 15, Ga.; Yasach, sordities, Ser. 168; و' كور النحل Propolis, K. 262; Yasach alcur, sord. semicupij balnei (scheint Confusion mit dem Folgenden), Ser. 169; I. B. 1576, 2289.

2024. وَالاذن oder الاذان Aureum (aurium) sordities, Ali 515; Ordures des oreilles, K. 264, wo eine Drachme einem weinenden Kinde verschrieben wird.

2025. و' الحمام Ordures des bains, K. 263.

2026. و'سِمة A. 164, hebr. 216; ושמה, d. i. خطر, Dj. 10b (FREYTAG IV, 466 hat auch وشم); Feuilles d'Isatis, K. 267; Vesme, indicus und Chate; s. auch عظام; I. B. an vier Stellen, n. 2291 citirt Ga. — L. 348.

2027. وسن, s. الوسن.

2028. وُشق, s. Gl. Mond. 106; I. B. 2291 = وشج I. B. 2291 *bis*; أشق Armoniacum, Sa. 21; I. B. an drei Stellen; ا und اشج Gomme ammon., K. 28 = وشق und كلخ, nach Anderen von طرثوث (s. طراثيث). — L. 68.

2029. وشمة, وشم, s. وسمة.

2030. وقل Palmier Doum, liefert مقل = دوم, K. 270; I. B. 967, 2295.

Buchstabe ى.

2031. ياسمون Jasmin sauvage, K. 422 = ياسمين البرى, ‚Zanzou‘ (زرانز ? ! Beides nicht im Index oder sonst), كيان und رنف.

2032. ياسمين A. 188, f. 334, Plempius 157 Jesiminum, lat. 619 Sanbuchus (vgl. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1896/7, S. 323, wo die Correctur nicht ausgeführt ist!); Jeseminum, Meseminum, Ali 220; Jethmin, Dj. 28b; Jasmin, K. 421; (Oel) Succedani, Sa. 114; Jesemin, Zambach, Ser. 176; I. B. 2289. — L. 129.

2033. ياقوت (حجر) Jacot, Dj. 15; Jacintus 10; Rubis diamant, K. 423, der blaue heisst بلخش; Hager jacot, Ser. 388 (398); I. B. 1399.

2034. يَبْروح, s. Gl. Mond. 49; Mandragora, K. 424 = اللفاح; I. B. an fünf Stellen.

2035. يتكروفان? berberisch (für Dictaminum), Dj. 56b.

2036. يتوع (plur. يتوعات) A. 188, hebr. 335; Lecuat (so), Dj. 64b; Jabto, lac Anabullae, l. 13, Ga.; لبن Lac Jatuae, Ali 331; Sa. 68; I. B. an fünf Stellen. — L. 192.

2037. يربطور Herbatur, anderacion 8, Ga.; I. B. 2051, 2310.

2038. يربطورة alanice, i. e. herbatur, ciclamen 9, Ga.; I. B. an drei Stellen.

2039. يربوز Yarbor, Jarbot, blitis 25, Ga.; I. B. an fünf Stellen. — L. 189.

2040. يشف Jaspis 11, Ga.; = يشب, s. حجر السيف; I. B. 600, 2313.

2041. ينبوت A. 188, hebr. 330, Jambut 9, Yanbut, xylocaracta 1, Ga.; Caroubier nabathéén = خروب المعير, خروب النبطى, bei den Kabylen تريلث, K. 420; I. B. an fünf Stellen. — L. an vier Stellen.

2042. ينبون (falsch), s. ينتون.

2043. ينتون A. hebr. 332, falsch ينبون A. 188, auch B. p. 334; Janton, tapsia 19, Ga.; Jantu(n) tapsia, Ser. 329 (339); I. B. 2321.

Anhang I.

Zweifelhafte Artikel bei Ali b. Abbas, wozu meistens in dem benutzten arabischen Manuscript-Sprengel nicht hinreichend deutliche

Angabe des Originals gegeben ist oder der betreffende Artikel ganz und gar fehlt. Die Reihenfolge ist die der lateinischen Ausgabe. 18. Suenium, s. شوهم 1184. 51. Fautenegum بهرشج الجبلى und بحرى, am Ende latein. Rachalum, im Arabischen بالفارس تربد! 99. Halafe oder Lalafe طبيشى? Hinter 144 noch اندره? 139. Semen Girgiri. 174. Gramen Ardenegi حب الفار! 195. Fol. arboris Benache ورق صحاسف! 209. Fol. Lehembachi oder Lelenbaci ورق الكبير! 221. Messalatus الرجيس? الرجس? 253. Bahitum oder Ballutum und 254 Ballilutum oder Tabalutum, etwa Doubletten, arabisch defect; ob etwa بلوط? 277. Mora, الجلوا oder Aehnliches? Das ا zu Ende deutlich. 287. Oleum Lilemelek (ob اكليل الملك?). 293. Carne oder Caratre (gehört noch zu جوز n. 292?). 299. (Oleum) Narandi oder Naragili? 300. Neniaze. 308. Ossulorum etc., s. مشمش. 336. Crocum (Lücke im Arabischen). 337. Fex liebri. 338. Nesegesgum. 365. Gumma Demote oder Damache صمغ الاشبا oder الخشباء? 369. Habelya oder Tahalga ... اللوزية? 378. Enugum oder Gondum oder Gotidum oder Engoiadam, ob انجدان? 397. Garufulum oder Carufulum, simile (in der Wirkung) canelae; das arabische Wort fängt mit قر an, scheint aber nicht قرنفل, welches in n. 400 vorkommt. 414. Urigum oder Ugum. 416. Asahahel sapharvenena (gegen Biss von Reptilien, sehr kurzer Artikel). 418. Masacra. 438. Cannae radix اصول العنعت? 486. Desicanes oder Defernes. 491. Casuricum القشوريقون oder الافشوريقون.

Anhang II.

Persische Wörter, alphabetisch (in orientalischer Reihenfolge).

بازرد برشيان داور برسياوشن بعتمرح جبلاهنك (جيل'?) جرمازك حاركو حسردار حربز خيرى ڭور (= خروب) درونج بنارويه (زياردية ,حرر unter) دهمسج (دهمست) ديودار رفاقس (رقاقس) زوفا زيبق ســـادوران (unter سيادواران) سپستان سكبينج شاذنة شاه (in Zusammensetzungen) شيان شير شيلم عديان فلفلمويه فنجنكشت فنجنجست فيلزهرج قاقله قرنباد كازوان (كاوزوان) كبست كردمانه كشت كشت بر كشت كنكر كنكرزد كنهان كوكا كيل دارو(!) ماهودانه ماهى زهرة مرداسنج مردانج مورد اسفرم ميش بهار ميوبرج نارمشك هزار جشان هست دهان هليلج هميشة.

Ueber das *va zur*.

Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache.

Von

Berthold Laufer.

(Fortsetzung von Bd. XII, S. 307.)

5. Schiefner ist der erste gewesen, welcher einem Zweifel an der Richtigkeit der alten Theorie berechtigten Ausdruck verliehen hat. Seines Verdienstes, das darin besteht, dass er die Doppelformen *grva* — *gru*, *rva* — *ru* ins Treffen geführt hat, habe ich bereits oben § 2 in der Geschichte der Urtheile über das *va zur* gedacht. Allein Schiefner hat seine Entdeckung nur flüchtig angedeutet, aber nicht ausgenutzt, um eine Entscheidung der Streitfrage herbeizuführen. Als Kampfgenossen vermag ich noch zwei analoge Bildungen auf den Plan zu stellen: *šva(-ba)* ‚Hirsch' mit der Nebenform *šu* und auf Grund des neuen Werkes von Desgodins, *Dictionnaire tibétain-latin-français*, Hongkong 1897,[1] S. 476 *dva(-ba)* oder *dva(-ma)* ‚Tabak' neben *du(-ba)* S. 482 ‚Rauch, Tabak'. Schliesslich darf man auch *šva* ‚Hochwasser, Flut'[2] mit *c'u* ‚Wasser' zusammenstellen, da innerhalb des Tibetischen die Palatale häufig in den entsprechenden Zischlaut übergehen: so *ñi šu* aus *ñi(s) (b)cu* ‚zwanzig', *k'yo šug* aus *k'yo c'uñ* s. Foucaux, *Grammaire de la langue tibétaine*, p. 41, weitere Beispiele bei Schiefner, *Mélanges asiatiques*, I, 366. Zudem

[1] Mir liegen bis jetzt 69 Bogen desselben vor.

[2] Zur Bedeutung ist zu vergleichen Schiefner, Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmid's ‚Ausgabe des Dsanglun', S. 36. Zu *šva-ba* ‚Hirsch' siehe auch Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français* III, 2229.

halte ich dafür, dass tib. *c'u* mit chin. 水 *šùi* übereinstimmt, was auch *švui* gesprochen und transcribirt wird; danach kann wohl an der ursprünglichen Identität von tib. *šva* und *c'u* kein Zweifel mehr bestehen. Die Thatsache, dass der französische Missionär die Parallelwörter *dva* — *du* gefunden hat, während JÄSCHKE von der Existenz eines *dva* nichts erfahren, mag vielleicht zu der Ueberzeugung leiten, dass es noch mehr solcher Gleichungen gibt als uns bekannt sind, oder doch wenigstens, dass sie früher in grösserer Zahl existirt haben müssen und aus Gründen, die ich noch näher darlegen werde, allmählich ausgestorben sind. So lässt sich, wenn auch nicht in der Sprache selbst, so doch in einer ihr eng verwandten in manchen Fällen ein Parallelwort constatiren, das zu dem entsprechenden tibetischen in demselben Verhältnisse steht wie *grva* zu *gru*. So theilte mir z. B. Herr Prof. Dr. CONRADY in Leipzig auf Grund einer Liedersammlung ROSTHORN's ein Mantsïwort *ts'o* ‚Salz' mit, das eine Entsprechung zu dem bereits mehrfach citirten tibetischen Worte *ts'va* bildet; und damit wird auch die Beobachtung, welche JÄSCHKE in *A short practical grammar of the Tibetan language*, Kyelang 1865, S. 4 gemacht hat, und die leider in der zweiten von WENZEL besorgten, jetzt ausschliesslich citirten Ausgabe dieses Werkes unterdrückt ist, dass nämlich Einige *ts'va* wie *thsaw* (nach englischer Weise) zu lesen pflegen, wieder in ihre vollen Rechte eingesetzt; das Analogon zu den übrigen Doppelgängern liegt auf der Hand. Indem wir nun das *va zur* als *u̯* auffassen und *ru̯a, gru̯a, šu̯a-ba, šu̯a, du̯a* transcribiren, wird uns der phonetische Zusammenhang dieser Reihe mit der correspondirenden Kette *ru, gru, šu, c'u, du* in anderem Lichte erscheinen und klarer ins Bewusstsein treten als SCHIEFNER. Aber die merkwürdige Natur dieser Zwillingsgeschwister ist damit noch nicht erforscht; das Räthsel, das sie aufgeben, bleibt dadurch ebenso ungelöst als zuvor, und das liegt daran, dass wir über den Ursprung und die Entwicklung des *u̯* noch nicht aufgeklärt sind. Welchen Weg soll man aber zur Erklärung eines Lautes einschlagen, dessen Vorhandensein in der Sprache überhaupt nachzuweisen sich niemand vorher die Mühe genommen hat? Doch wir

haben ja im § 1 erkannt, dass zwischen der graphischen Darstellung dieses Lautes und der der Consonanten *b* und *w* ein historisch entwickelter Zusammenhang besteht, dass *v* als Buchstabe mit dem tibetischen *b* identisch, und dass $w = b + b$ ist. Diese enge graphische Verwandtschaft kann aber ihre Wurzel nur in phonetischen Ursachen haben. Um diese zu ergründen und daraus möglicher Weise eine Erkenntnissquelle für das *u̯* zu schöpfen, wollen wir nun einen Blick auf die Lautverhältnisse des *w* und *b* werfen.

6. In dem bereits (§ 1) citirten Appendix zu der tibetisch geschriebenen Grammatik *Situi sum rtags* lesen wir in dessen erstem Theil, der den historischen Annalen des *rGyal rabs gsal bai me loñ* entlehnt ist, wie der Autor, *Lama Šes rab rgya mts'o* (*Prajñâsâgara*), selbst auf p. 4, Zeile 8, angibt, den verwunderlich klingenden Vers (p. 2, Zeile 21):

med kyañ ruñ bai yig ₒbru gcig | wa

d. h., ‚*w* ist ein Buchstabe, von dem es gut wäre, auch wenn er nicht existirte'. Kurz gesagt: *w* ist ein entbehrlicher Buchstabe; siehe auch JÄSCHKE, *Dict.* 418 a v. *med-pa*, der dasselbe Citat direct aus dem *rGyal rabs* anführt. Dieser Vers ist die erste Bemerkung, welche der Verfasser nach der Aufzählung der einzelnen Buchstaben des von *T'on mi sambhoṭa* gebildeten Alphabets[1] über die Lautbestandtheile desselben macht. Das Missbehagen, das er mit so rücksichtsloser Offenheit an der Existenz des überflüssigen *w* kundgibt, wird leicht begreiflich, wenn man sich das kleine Häuflein Wörter vor Augen führt, die damit geschrieben werden; es sind nur ein Adjectiv *wa(l)-le* ‚klar, deutlich', das die classische Litteratur gar nicht kennt, indem sie dafür *gsal-ba* gebraucht, ein Wort *wa* mit verschiedenen Bedeutungen, und eine Silbe *wañ*, die kein selbstständiges Dasein führt, sondern nur im zweiten Theile von Composita erscheint. Fernerhin wird *w* zu den selbständigen Lauten gerechnet, die weder präfigirt noch suffigirt werden können. Die einheimische Grammatik gibt den folgenden Ausdruck (p. 2, Zeile 2 v. u.):

---

[1] Es handelt sich um die *yi gei gtso bo ñi šu* ‚die zwanzig Hauptbuchstaben'.

₀p'ul dañ mt'a rten mi byed ciñ
ma bu gñis ka mi byed pai
rañ sa ₀dzin pai yi ge bcu
k'a c'a t'a pa ts'a wa ža ya ša ₒa

d. h.: Die zehn Buchstaben, welche weder Präfixe noch Schlussbuchstaben darstellen, die keines von beiden, weder Mutter noch Sohn sind (d. i. die nicht übergeschrieben noch untergeschrieben werden), die nur ihren eigenen Platz behaupten, sind *k'* u. s. w. Der Lama *Prajñâsâgara* behandelt dann die acht Kategorien *sgra, skad, miñ, mts'an-ma, brda, t'a sñad, ts'ig, don* und geht p. 9 zu den *yige ₀byuñ bai gnas brgyad ni* über, ‚den acht Articulationsstellen der Buchstaben'.[1] Als Quelle für diesen Passus nennt er den *rje btsun Grags pa rgyal mts'an*, also *Kîrtidhvajabhaṭṭâraka,* der im *bsTan ₀gyur* als aus *Yar luñs* entstammt und Uebersetzer des *Amarakoṣa* und mehrerer anderer Werke erwähnt wird.[2] Hier heisst es:

pa p'a ba ma wa dañ lña
mc'u las rab tu byuñ bao

d. h. *p, p', b, m* und *w,* diese fünf gehen aus den Lippen hervor. Ebenso heisst es p. 55 im Commentar zur Grammatik nach dem *Candra-pai yigei mdo : pa p'a ba ma wa u o rnams kyi skye gnas mc'u,* d. h. der Erzeugungsort von *p* u. s. w. sind die Lippen. Weiterhin rechnet der Commentar *w* zu den Lauten, die *sgra ldan,* d. i. stimmhaft sind. *W* ist also nach den Anschauungen der Tibeter, soweit dieselben in diesem Punkte zu kennen uns bis jetzt möglich ist, ein nur als Anlaut auftretender, stimmhafter Labial. Mit dieser Erklärung ist aber noch keine Abgrenzung von *b* gegeben, wenn man nicht annehmen will, dass auf Grund jenes Urtheilsspruches, welcher dem *w* die Existenzberechtigung abspricht, die beiden Laute für identisch zu erachten seien, worin der Umstand, dass *v* der

[1] Den Begriff ‚Laut' in unserem Sinne kennt die tibetische Sprachwissenschaft nicht; *dbyañs* ‚Ton, Laut', in Anlehnung an Sanskrit *svara* (Zamatog, f. 57), beschränkt sich auf die Bezeichnung der Vocale.

[2] G. HUTH, ‚Verzeichnis der im tib. Tanjur, Abt. mDo (Sûtra), Bd. 117—124, enthaltenen Werke. *Sitzungsberichte* d. Berl. Akad. 1895, pp. 268, 271, 272, 275.

Sanskritwörter im Tibetischen bald durch *w*, bald durch *b* transscribirt wird, wie z. B. *Wâraṇasi* oder *Bâraṇasi*, nur bestärken könnte. Die europäischen Grammatiker stimmen im allgemeinen dahin überein, dass das tibetische *w* einen Laut gleich dem englischen *w* wiedergebe. Diese Ansicht vertritt schon unser ältester Lexicograph SCHRÖTER in der seinem *Dictionary of the Bhotanta or Boutan language* vorausgeschickten Grammatik, p. 10. So JÄSCHKE, *Ueber die Phonetik der tib. Sprache*, S. 157, *Dictionary* XIII u. 470a. ROCKHILL, *The land of the lamas*, S. 368, erklärt *w* in der Aussprache von Lhasa, Bat'ang und Tsarong mit *wa*, also auch englisch *w*, was auch RAMSAY meint, wenn er z. B. *Western Tibet*, S. 48 *wátsey* ‚Fuchs' umschreibt. Dazu würde denn vortrefflich passen, dass JÄSCHKE, ‚Ueber die östliche Aussprache des Tibetischen' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1865, S. 443) *w* unter die Consonanten rechnet, deren Aussprache in allen Provinzen gleich zu sein scheint. Leider ist dieser friedliche Einklang kein ungetrübter; denn durch andere Mittheilungen verwickelt sich JÄSCHKE in die seltsamsten Widersprüche. Im *Handwörterbuch der tibetischen Sprache*, Gnadau 1871 bemerkt er S. 481 unter *w*: Aussprache wie das deutsche und sehr häufig auch wie das englische *w*, und in seiner Abhandlung ‚Ueber das tibetische Lautsystem' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1861, S. 269) erzählt er, ein Lama habe zwischen *w* und *b* mit Präfix *d* (also die Verbindung *db*) den Unterschied gemacht, dass er ersteres gleich dem deutschen, letzteres gleich dem englischen *w* aussprach, und fügt hinzu, das letztere habe er auch sonst oft gehört; während er, wie wir soeben sahen, die Aussprache des *w* für überall die gleiche erklärt (d. h. = engl. *w*), meint er in seiner drei Jahre später erschienenen Arbeit *Ueber die Phonetik der tibetischen Sprache*, S. 157, die Aussprache des *w* in West-Tibet gleich engl. *w* sei vielleicht nur provinciell. Und während nach einer von ihm wiederholt ausgesprochenen Ansicht *w* identisch ist mit dem aus *b* entstandenem *w* in den Affixen *ba* und *bo* (so *Phonetik* 157, *Dict.* XIII), heisst es in seiner *Tibetan grammar* § 1 (p. 2) ausdrücklich: *w* is differentiated from *b*, which itself often is pronounced *v*; worin der Unterschied

besteht, gibt er leider nicht an. Die hier herrschende Unklarheit mag ihren letzten Grund in der Unklarheit der Tibeter über diese Laute selbst, in thatsächlich vorkommenden Verwechslungen beider haben. Aber *w* stellt überdies unmöglicher Weise nur einen einzigen Laut dar; denn in der schon citirten Abhandlung ‚Ueber die östliche Aussprache des Tibetischen' erörtert JÄSCHKE S. 445/6 den Lautwerth des $_\circ$*a* dahin, dass es einen Semivocal ähnlich dem (tib.) *w* oder dem englischen *w* darstelle, indem $_\circ$*o-ma* fast wie *uo-ma,* $_\circ$*ug-pa* wie *uug-pa* laute; dieser halbvocalische Vorschlag entspringt dem Bestreben, den reinen Vocal ohne den stimmlosen Kehlkopfexplosivlaut zu sprechen (s. bes. *Dict.* XIV). Unter engl. *w* im obigen Falle versteht er wohl offenbar das stimmlose *u̥* in engl. *wh.*[1] *Tibetan Grammar* § 3, 2 finden sich die Transscriptionen *wo-ma* und *wug-pa,* denen die in der ‚Phonetik table for comparing the different dialects' (*Dict.* XVI) gegebene vorzuziehen ist, indem er $_\circ$*od* hier durch *ŏ͡$_\circ$ọ̇'* und $_\circ$*ol-mo* durch *ŏ͡$_\circ$ó-mo* darstellt. Mit dieser Ausführung stimmt ROERO überein, der mit einem feinen Ohre für phonetische Beobachtungen begabt war; er gibt *l. c.* 218 als Aussprache des *ω uà* an und bemerkt dazu: La lettera *u̥* si pronunzia col suono della stessa lettera nelle lingue Italiana e Latina: *uno, uva, ubi* ecc., und p. 254 umschreibt er *wa-tse* ‚Fuchs' mit *oassè* (*ts* wird oft zu *s*: JÄSCHKE, ‚Ueber das tibetische Lautsystem' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1861, S. 262), und es scheint fast, als hätten auch die Missionäre des vorigen Jahrhunderts bereits eine Ahnung davon verspürt, wenn GEORGI S. 105 sich die Aussprache des *w* als *vua* vorstellt. Ich glaube daher vorläufig, bis genauere Beobachtungen die Stelle der bisherigen ersetzen werden, Folgendes schliessen zu dürfen: 1. Das tibetische *w* ist ursprünglich, wie vor allem die Darstellung der einheimischen Grammatik erweist, eine bilabiale tönende Spirans, von der wohl anzunehmen ist, dass der Spalt zwischen beiden Lippen etwas weiter ist als in mittel- und süddeutschem *w*, dass sich überhaupt die

[1] SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik*[4], § 305. Vgl. auch BRÜCKE, *Grundzüge der Physiologie etc.,* S. 92. In den vorher gegebenen Citaten aus JÄSCHKE dagegen versteht dieser unter engl. *w* das *w* in *waft,* wie er *Dict.* VIII angibt.

Lippenarticulation in höherem Grade einem *u*-Vocal zu nähern im Begriffe ist; RADLOFF spricht mit Recht in diesem Falle von einem Vocalconsonanten. Ich bezeichne den Laut mit SIEVERS durch *w*. 2. Dank dieser weiten Bildung und einer fortschreitenden Reduction des Reibungsgeräusches entsteht ein dem japanischen *v*[1] sehr nahe kommender Laut, der vielleicht dann zu einem stimmlosen *u̥* herabsinken mag; ich transscribire diesen Laut durch *v̥*. Unzweifelhaft muss hier das Ergebniss einer historischen Entwicklung vorliegen, wenn auch beide Laute in den heutigen Dialecten noch vorkommen oder gar in einzelnen socialen Gruppen nebeneinander fortbestehen. Aehnliche Fälle scheinen in tungusischen Dialecten vorhanden zu sein: so finden wir im Goldischen *vatta* neben *uáta* und *uwáta* (Welle), *úisi* (hinauf, empor) entsprechend Manju *wesi* und Žučen *wôh-šīh.*[2] Wenn das tibetische *wa* ‚Fuchs' sowohl *wa* als *v̥a* gesprochen wird, so wird dieser Wechsel um so begreiflicher, als dies Wort nach JÄSCHKE den Ton des Bellens wiedergibt, also eine onomatopoetische Bildung ist; das geht auch daraus hervor, dass *wa* nicht nur ‚Fuchs' bedeutet, sondern verschiedene andere Arten von Thieren, was schon *Zamatog* fol. 13 mit dem Vers *wa ni dud* *ₒgroi bye brag ste* ausdrückt, so z. B. den Schakal, wie *Lalitavistara* 72, 11; 88, 7, *Vyutpatti*[3] und RAMSAY S. 75 für die Volkssprache beweisen; ja, das auffälligste ist, was bisher noch nicht beobachtet, dass in der *Vyutpatti* fol. 265 b, 2 *wa* auch unter den Vogelnamen auftritt und mit *kâka*, *vâyasa* ‚Krähe' übersetzt wird. Dieser Umstand erinnert uns an das Wort *ko-wag*,

[1] LANGE, *Lehrbuch der japanischen Umgangssprache,* Berlin 1890, S. XXI, meint, der Laut werde am besten gesprochen, wenn man dem Vocal, der auf *w* folgt, ein kurzes *u* vorschlage. Also ganz nach GEORGI! Ueber das jap. *v* SIEVERS, § 472.

[2] GRUBE, ‚Goldisch-deutsches Wörterverzeichniss' in SCHRENCK's *Amurreise,* Anhang zu III, 2. Lief., p. 21, 22, 115.

[3] Fol. 265 a, 4 (nach dem *bsTan-ₒgyur* des Asiat. Mus. Pet., Abt. *sûtra,* vol. 123). Es werden hier für *wa* als Sanskritaequivalente angegeben *lomâçin, kroṣṭuka, sṛgâla.* So wird wohl auch bei *ₒJigs-med-nam-mk'a* 29, 8 *rul-bai ro-la wa bžin no* zutreffender mit ‚der Schakal' als ‚der Fuchs beim faulenden Aase' übersetzt werden, zumal da sich diese Stelle auf eine indische Fabel bezieht, welche überhaupt bekanntlich keinen Fuchs kennt, sondern diesen stets durch den Schakal ersetzt, s. A. WEBER, *Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte,* 2. A., S. 228.

das zur Bezeichnung des Krähen- oder Rabengeschreis dient, und in welchem bedeutsamen Zusammenhang diese Ausdrücke zu dem gewöhnlichen Worte für Rabe *k'va* stehen, werden wir noch fernerhin sehen. Der Charakter des *wa* als eines Naturlautes tritt ausserdem in zwei anderen Redensarten zutage: *wa-lóg-pa* ,Purzelbäume schlagen' und *wa*, das in Westtibet als Interjection im Sinne unseres ,he, heda, gebraucht wird, um die Aufmerksamkeit einer in gewisser Entfernung befindlichen Person zu erregen (RAMSAY S. 61).

Die Lautverhältnisse des *b* gestalten sich einfacher für die Erörterung, wenngleich auch sie nicht völlig geklärt sind. Tibetisches *b* geht wie das so zahlreicher anderer Sprachen in eine Spirans über, die als labiodental aufzufassen ist, also *v* (SIEVERS). In manchen Fällen ist jedoch die Annahme einer bilabialen Spirans unabweisbar, also eines mit tibetischem *w* identischen Lautes, und es lässt sich nicht leugnen, dass hier die Schrift einen gewissen Grad von Confusion geschaffen hat, es sei denn, dass dieses in der Schrift durch *b* dargestellte *w* sich wirklich aus jenem entwickelt hätte. GEORGI S. 62 gibt die Regel: *b* sive initialis, sive media, sive finalis promiscue pronunciatur per *ba* et *va*. Dieselbe trifft freilich in dieser Allgemeinheit nicht zu; ich führe die einzelnen Fälle auf:

1. *b* im Anlaut wird spirantisch im Dialect von K'ams. *ba—va, bal—val, bod—vod, bu—vọ;* letzteres Wort lautet auch in der Sprache der Kukunôrtibeter *vu*, s. ROCKHILL, ,Notes on the language of eastern Tibet' in seinem Buche *The land of the lamas* S. 362.

2. *b* mit Präfix *d* versehen erfährt in den einzelnen Dialecten verschiedene Behandlung. Ich versuche, eine Art historischer Entwicklung zu constatiren:

a) Kukunôr: *dbus—dvu* (ROCKHILL, *l. c.* 362)

b) K'ams: *dbañ—γveñ, dbul—γvọl, dben—γven,*

c) K'ams: *dbu—vọ, dbugs—vug, dbyar—vyer.* Kukunôr: *dbul—vul, dben—ven.* West-Tibet: *dba kloñ—valoñ* (ROERO *l. c.* S. 243). GEORGI (S. 62) *dbañ—vangh, dbu—vu.*

d) Central- und West-Tibet: *dbañ—u̯añ.*

e) gTsañ und dBus (Centr.-Tibet) *dbañ*—*añ* (vulg.) Central- und West-Tibet: *dbu*—*u*, *dbugs*—*ug*, *dbul*—*ul*, *dben*—*en*.

Man wird aus dieser Zusammenstellung wohl den Eindruck gewinnen, dass der früher so oft gebrauchte Ausdruck, als wenn sich *d* und *b* gegenseitig verschlingen oder nach JÄSCHKE in einen spiritus lenis absterben würden, durchaus falsch ist.

3. *b* als Präfix wird spirantisch in K'ams: *bka*—*vka*, *brgyad*—*vrgyad*, *bcu*—*vcu* (*bcu*), *brjed*—*vrjed*, *bdun*—*vdun*, *brtse*—*vrtse*, *bži*—*vže*; am Kukunôr *brla*—*vla* (ROCKHILL S. 364).

4. *b* als Schlussconsonant wird in Spiti nach JÄSCHKE, *Dict.* 362 a, zu *w* erweicht. Dieser Laut hat aber bereits vocalischen Charakter angenommen und bildet mit dem vorhergehenden Vocal einen Diphthong. Das zeigt die phonetische Tabelle, *Dict.* XVII. Ich füge die Mittelglieder ein:

t'ab	*t'av*	*t'av̥*	*t'a͡u̯*	
c'ib	*c'iv*	*c'iv̥*	*c'i͡u̯*	
šub	*šuv*	*šuv̥*	*šuu̯*	*šû*
p'eb	*p'ev*	*p'ev̥*	*pe͡u̯*	
̥ob	*̥ov*	*̥ov̥*	*̥o͡u̯*	

Denn die Bildungen *t'a͡u̯* u. s. w. sind nur unter der Annahme eines *t'av*, *t'av̥* zu verstehen. Die Entwicklung, welche wir hier beobachten können, ist von grosser Bedeutung für die Frage nach der Entstehung der Doppelformen *grva*—*gru*. Ich will keineswegs behaupten, dass der im Vorhergehenden mit *v* wiedergegebene Laut wirklich labiodental sei; im Gegentheil, er mag vielleicht in manchen Dialecten bilabial sein; das jedoch im einzelnen genau festzustellen, ist wegen der schwankenden Transscriptionen in der Litteratur mit grossen Schwierigkeiten verknüpft. JÄSCHKE umschreibt zwar *vka* u. s. w., dagegen *wal*, *wod*, *wug*, *wen* etc. Ebenso gebrauchen ROCKHILL, RAMSAY und ROERO *v* und *w* promiscue, ohne dass es möglich wäre, ein bestimmt waltendes Princip in dieser Anwendung zu erkennen oder den Unterschied der beiden Laute herauszulesen. Nur in einem noch nicht erwähnten Falle glaube ich mich endgültig für bilabiales *w* entscheiden zu müssen, weniger deshalb, weil hier JÄSCHKE durch-

gehends *w* schreibt und dieses *w* dem englischen *w* und tibetischen *w* gleichsetzt, als weil die Grammatik der Tibeter selbst diesen Fingerzeig gibt. Es handelt sich um die bekannte, in allen von Europäern verfassten Grammatiken enthaltene Regel, dass die Affixe *ba* und *bo* nach Vocalen und den Consonanten *ñ*, *r*, *l* immer und überall *wa* und *wo* gesprochen werden. ‚Nothwendig wäre die Figur ‘$\overset{w}{b}$’, bemerkt JÄSCHKE (Ueber die östliche Aussprache des Tib. S. 453), ‚da die Aussprache *gaba* (*dga-ba*) nirgends zu finden ist und geradezu unverständlich sein würde.‘ Diese Erscheinung beruht auf euphonischen Ursachen, und die tibetische Grammatik behandelt sie daher in der Lehre von den Sandhigesetzen. Ich citire die Regel nach dem Zamatog, einer Schrift grammatischen, orthographischen und lexikalischen Inhalts, deren voller Titel lautet: *Bod kyi brdai bstan bcos legs par bšad pa rin po c'ei za ma tog bkod pa žes bya ba bžugs so.*[1] Es heisst hier fol. 101:

> *ña $_{o}$a ra la $_{o}$dogs can dañ*
> *rkyañ pai rjes su ba p'yed war*
> *$_{o}$bod pa rnams la ba sbyar žiñ*
> *gžan la pa ñid sbyar te dper.*

‚*Ba p'yed* (d. i. wörtlich: getheiltes, halbes *b*) steht nach *ñ*, $_{o}$*a*, *r*, *l*, Vocalen und einfachen Buchstaben (das sind solche Consonanten, die mit keinem Vocal geschrieben werden, denen aber nach indischer Art der Vocale *a* inhärirt); doch nur den Wörtern, in denen thatsächlich ein *wa* gesprochen wird, fügt man *ba* an, den übrigen wird *pa* angehängt.‘ Es wird also hier dieses *ba* mit dem oben besprochenen tibetischen *wa* identificirt, *ba* als dessen Vertreter hingestellt. Merkwürdig ist die Bezeichnung dieses *ba* als *ba p'yed*, was JÄSCHKE (*Dict.* 398 b v. $_{o}$*byed-pa*) mit ‚offenes *b*‘ übersetzt, und worunter er jedes spirantisch gewordene *b* zu verstehen scheint. Dieser Annahme widersprechen aber die tibetischen Verse, welche diesen Namen nur auf das Affix *ba* anwenden, und zwar ausdrücklich unter der Voraussetzung, dass kein Verschlusslaut, sondern eine bilabiale Spirante

[1] S. SCHMIDT und BÖHTLINGK, *Verzeichniss der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im As. Mus.* S. 62, Nr. 31.

zustande kommt. Ueber die Bedeutung von *ba-p'yed* will ich meine Ansicht nicht eher äussern, als bis ich Erklärungen in der tibetischen Litteratur selbst gefunden habe.

Dialectisch findet sich *wa* auch nach Gutturalen; so bei den Stämmen am Kukunôr *dak-wa, lek-wa, t'e-wa* aus *t'ek-wa* (ROCKHILL, *l. c.* S. 362), *jok-wa* (S. 366), denen in der Schriftsprache *dag-pa, leg(s)-pa, t'eg-pa, ₒjog-pa* entsprechen; doch hat man sich *wa* aus *ba*, nicht aus *pa* entwickelt zu denken, da überhaupt die Volkssprache die gelehrten Wohllautsgesetze der lamaistischen Sprachwissenschaft nicht beachtet. Vereinzelt steht da eine von ROERO aufgezeichnete Form *kyab-wa* (nuotare), worunter ich mir nur das schrifttibetische *k'yab-ba* vorstellen kann. Das Affix *wa* durchläuft nun noch weitere Stadien der Entwicklung, welche mit den bei *w* und *b* gefundenen völlig übereinstimmen. ROCKHILL notirt für den Kukunôr *zak-hua* (= *zag-pa*) und *drak-hua* (= *skrag-pa*), und ich zweifle nicht, dass dieser Laut mit unserem *v̥* zu identificiren ist; im Anschluss daran sind aus demselben Dialect folgende Bildungen zu erwähnen: *a) dpal — v̥al* (oder *u̯al*), *dpa — v̥a, dpe — v̥é, dpag — v̥ak, dpon — v̥on*; *b) byams-pa — cu̯am-pa* oder *su̯am-pa* (wahrscheinlich aus *šu̯am-pa*); *c) bka — ku̯a, bkag — ku̯ak, mk'a — k'u̯a, mk'as — k'u̯a, mk'an-po — ku̯an-bo, mk'a ₒgro — k'u̯a-dru, bkra šis — cu̯a ši.* Die Reihe unter *c* des näheren hier zu erörtern liegt ausserhalb des Rahmens dieser Untersuchung; es mag nur so viel bemerkt werden, dass die Entstehung des *u̯* unter dem Einfluss der labialen Präfixe erfolgt sein muss, und dass wir in diesen Fällen einen weiteren Beweis für die Existenz eines *u̯a*-Diphthongs im Tibetischen haben; *c'u̯a* = *c'os* halte ich für eine Analogiebildung nach *cu̯am-pa*. Aus dem Dialect von K'ams sind hier *spyod-pa — šwod-pa, sbal-ba — zu̯al-wa, sbyar — ba — zu̯ar — wa* zu citiren (vgl. auch CONRADY, *l. c.* S. 40). Als Mittelstufen der Entwicklung von *dpal* zu *v̥al* sind *bal* und *val* anzusehen, was aus den vorstehenden Ergebnissen hervorgeht; als Beleg hiefür mag ferner ein türkisches Lehnwort *tupak* ‚Flinte' dienen, das nach ROERO S. 234 in West-Tibet *tovak* lautet, während RAMSAY S. 45 und 55 das missing link *tubak* bringt. Wie das lateinische *rivus* im Italienischen zu *rio* wird, so

schwindet auch im Tibetischen *w* (bezw. *v, v̥*) häufig zwischen Vocalen. Es sind zwei Fälle zu beachten:

1. Das *w* der Suffixe *wa* und *wo* geht verloren, wenn dem *wa* ein *o*-Vocal und dem *o* ein *a*-Vocal unmittelbar vorausgeht. Die bisher gemachten Beobachtungen beschränken sich auf Ladâkh und hauptsächlich die Wörterverzeichnisse von ROERO (R.) und RAMSAY (Ra.). Da die bisherigen Grammatiken von dieser Erscheinung noch keine Notiz genommen und meines Wissens auf dieselbe überhaupt noch nicht hingewiesen worden, so lasse ich einige Beispiele folgen. *žáo* aus *ža-bo* ‚lahm' (Ra. 85), *ṭ'áo* oder *t'ráo* aus *k'ra-bo* ‚bunt' (Ra. 121), *dzáo* (Ra. 48) und *zao* (R. 224) aus *zla-bo* ‚Freund', *šeo* oder *šreo* aus *skya-bo* ‚grau' (Ra. 54), *táo* oder *tráo* aus *dgra-bo* ‚Feind' (Ra. 46). Mit *wa*: *rdoa* aus *rdo-ba* ‚Stein' (R. 244, Ra. 152 *rdóa* und *rdówa*), *yua* aus *yu-ba* ‚Griff' (Ra. 57), *žua* aus *žu-ba* ‚Bitte' (Ra. 135), *p'oa* aus *p'o-ba* ‚Magen' (Ra. 152), *vóa* aus *lbu-ba, dbu-ba* ‚Schaum' (Ra. 46), *cí-a* oder *ce-a* aus *lci-ba* ‚Dünger' (Lahûl, *Dict.* 149 a), *pao* ‚Schwein' (R. 241) in der Schriftsprache *p'ag-po* aus *p'a'-bo*. Besonders hebe ich hervor *soa* ‚Gerste' aus *so-ba* (R. 243), weil Ra. 9 ausser *sóa* auch *swa* als Aussprache angibt; dieses *swa* entspricht genau den Wörtern mit *va zur* und gibt ein schönes Bild von der Entstehung desselben. Wenn nun dieses *sva* allmählich so weit um sich greift, dass es alle socialen Schichten und Gruppen erfasst, sodass man schliesslich seine Herkunft vergisst und ein einsilbiges *sva* mit *va zur* schreibt, so bin ich sicher, dass es dann Leute gäbe, die behaupteten, das *v* habe hier nur den Zweck, das Wort *sva* von dem Homonym *sa* ‚Erde' graphisch zu unterscheiden. Ich glaube indes, dass dieser Schlag für das weitere Bestehen jener Theorie vernichtend genug sein dürfte. Ein persisches Lehnwort *taba* wird in West-Tibet gewöhnlich *tao* gesprochen (JÄSCHKE, *Dict.* 202 b), wobei die Differenzirung der beiden Vocale von Interesse ist. Als einziger Fall undifferenzirter Vocale ist mir *goho*, wie R. 252 selbst umschreibt, aus *mgo-bo* ‚Kopf' aufgefallen, wo Ra. 58 nur *go* hat. An die vorher erwähnten Kategorien lassen sich ferner anreihen: *p'a-boṅ* ‚Felsblock' wird in Balti und bei Padmasambhava zu *p'aoṅ*; statt *na-bun*

findet sich in einer alten Ausgabe des Milaraspa *naun*; neben *glo-bur la-$_{o}$ur* (*Dict.* 541 a); *sa-bon* ‚Samen', das nach Ra. 52 und 149 *sáwan* oder *sáon* lautet, und *ri-boñ* ‚Hase', das zu *rioñ* wird (Ra. 58), R. 238 umschreibt *ry-houn* und *ry-bong*, dagegen würde *rña-boñ* ‚Kamel' nach Ra. 17 nur *ñáboñ* oder *šñáboñ* lauten. Man erkennt also, dass dieser Entwicklungsprocess erst ganz jungen Datums ist, zumal da die älteren Autoren seiner keine Erwähnung thun, sich also gleichsam unter unseren Augen zu vollziehen beginnt und erst allmählich, man möchte fast sagen, strichweise um sich gegriffen hat. Dass diese Wandlung ihre Ursache in einer ausserordentlich starken Geräuschreduction des *w* hat und auf gleichem Fusse steht mit den übrigen Geschicken dieses Lautes, brauche ich wohl kaum besonders hinzuzufügen.

2. Der zweite hier in Betracht kommende Fall gehört einer weit älteren Phase der Sprachgeschichte an; denn er wird in der ganzen Litteratur durch die Schrift fixirt und liegt in den ältesten uns bisher zugänglichen Werken als ein fertiges Factum vor. Ich meine das zu einem Deminutivsuffix herabgesunkene ursprüngliche Stoffwort *bu* (‚Sohn'). SCHIEFNER hat dasselbe in seinen Tibetischen Studien, *Mél. as.* I. 357/8 in phonetischer Beziehung erörtert; doch wer von der Richtigkeit unserer bisher gewonnenen Ergebnisse überzeugt ist, wird schwerlich seinen Auffassungen beistimmen. *Mi-u* ist offenbar aus *mi-bu, mi-vu, mi-y̯u* entstanden. Wörter mit *a-* und *o*-Vocalen entwickeln sich unter dem Einfluss der Umlaute *ä* und *ö*, welche die Schrift unterschiedlos durch *e* bezeichnet, daher SCHIEFNER die Umlaute fälschlich für *e* hält, etwas anders: *bya* ‚Vogel' *bya-bu, bya-vu, byä-vu, byäv, byäu̯, byä*; ebenso *mts'o* ‚See' *mts'o-bu, mts'o-vu, mts'ö-vu, mts'öv, mts'öu̯, mts'ö, mts'e.*[1] Ueber *pau* aus *pag-bu* vergl. oben *wa* nach Gutturalen.

Mein kurzer Ueberblick über die *v*-Laute wäre nicht vollständig, gedächte ich nicht noch einer sehr seltsamen Gleichung: gemeintibetischem *m-ñon* entspricht im Dialect von Kukunôr ein *won*, und

[1] Man mag hier an das romagnolische *pi = pieve, si = sevo* erinnern, s. MEYER-LÜBKE, *Italienische Grammatik* § 276.

m-ña ein *m-u̯a* (s. ROCKHILL *l. c.* S 364). Dazu kann man das von ROERO S. 245 aufgezeichnete *kaompa* ,Fuss' für *r-kañ-pa*, *kampa* (RAMSAY S. 46) stellen und wird nun wohl auch die von KLAPROTH in der *Asia polyglotta* gegebenen *swon-bho* und *swon-ma* für *sñon-po*, *sñon-ma* anders beurtheilen müssen als SCHIEFNER, *Mél. as.* I. 324. Als einzige Analogie hierzu vermag ich nur anzuführen, dass in den tungusischen Sprachen einem goldischen *u͡i* oder *ñu͡i* (pron. interrog.) das Manju mit *we* (gesprochen *wo*) entspricht (GRUBE, *l. c.* S. 21). Schliesslich ist zu bemerken, dass *u̯* auch aus *u* entstehen kann auf Grund von Contraction und Diphthongisirung; so hat ROERO S. 227 den Satz *ibu swin?* ,wer ist dieser?' Dieses *swin* ist aus *su* (wer), und *yin* (ist) zusammengezogen, also wohl *su̯in*.

Es erübrigt noch, zwei Fragen zu stellen, die sich auf die Schrift beziehen. Werden *b* und *w* bei ihrer engen Verwandtschaft, da sie sogar in manchen Fällen ein- und denselben Laut mit gleichem Entwicklungsgange repräsentiren, auch in der Schrift mit einander vertauscht? Aus welcher Veranlassung hat die Schrift das eigentlich überflüssige Zeichen für *w* geschaffen? Vertauschungen des *b* und *w* kommen trotz der Seltenheit des *w* thatsächlich vor. *Pi-wáñ* ,Guitarre' wird auch *pi-báñ*[1] geschrieben und möglicher Weise noch so gesprochen, ebenso *bya-wañ* oder *p'a-wañ*,[2] ,Fledermaus' auch *bya-bañ*. *Gi-wañ* wird nach JÄSCHKE in dem medicinischen Werke *Lhant'abs* als *gi-bám* dargestellt, eine Form, die DESGODINS, *Dict.* 148 b überhaupt als gleichberechtigt neben *gi-wañ* und *gih-wam* gelten lässt, während WADDELL, *The Buddhism of Tibet* S. 393 *gi'-vañ* und *gi-ham* schreibt, letzteres in Uebereinstimmung mit *Vyutpatti*, fol. 273 a, 4, die *gi-hañ* = *gorocanâ* bietet; im *Padma t'añ yig* findet sich *geu* statt *giu*, s. GRÜNWEDEL, *Ein Kapitel des Tă-še-suñ* (Bastian-Festschrift) S. 20; zur Bedeutung des Wortes vergleiche ausser den

---

[1] *Vyutpatti* fol. 267 a, 2 und *Zamatog* fol. 11 schreiben *pi-wañ* oder *pi-wam̃* (= *vîṇâ*). Vgl. über das Instrument ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet*, Washington 1895, S. 715, der auch *piwang* hat, ebenso wie ROERO p. 230.

[2] In den von mir so bezeichneten ,Londoner Bonfragmenten' fand ich das Wort auch in der Gestalt *pa-wañ*.

Lexica WADDELL *l. c.* und SHIEFNER in *Mél. as.* VIII 625. In *pa-wa-sañs* oder *pa-sañs* ,Planet Venus, Freitag' (JÄSCHKE, *Dict.* 321, 492), nach RAMSAY 48, 166 *pásang* (doch irrthümlich S. 48 von ihm für Planet Jupiter gehalten, der vielmehr *p'ur-bu* heisst), *pā-sang* nach WADDELL *l. c.* 455, ist es mir nicht deutlich, ob das *wa* mit dem vorhergehenden *pa* in Zusammenhang zu bringen ist; ich erinnere daran, dass *wa* auch der Name eines Mondhauses, *nak-ṣatra*, ist. Jenes *pa* ist aus *sba* entstanden, denn in einem Mahâyânasûtra mit dem Titel *₀P'ags pa snañ brgyad*, das übrigens verschieden ist von dem gleichnamigen in *ZDMG.* XLV, 577—591, von WEBER-HUTH bearbeiteten Werke, finde ich auf fol. 6 a bei einer Aufzählung der grossen Planeten: *gza c'en po sba wa sañs.* Die Form mit *wa* hat auch *Zamatog* fol. 11. Ob aus diesen Fällen eine völlige Identität des *w* und *b* zu erschliessen ist, oder ob in dieser Erscheinung ein geschichtlicher Wandel oder gar nur eine leicht mögliche Verwechslung vorliegt, lässt sich jetzt schon wohl kaum entscheiden; dass sich aber *b* und *w* sehr nahe berühren und in vielen Fällen denselben Laut darstellen, liegt ausser allem Zweifel. Die Schrift hätte also vielleicht, wie ja die Tibeter selbst meinen, eines besonderen Zeichens für *w* füglich entbehren können. Einer blossen Laune verdankt dasselbe jedoch seinen Ursprung nicht, sondern dem Umstande, dass der Verfasser des tibetischen Alphabets das Doppel-*v* seiner indischen Vorlagen vorfand, auf welches das tibetische *w* sicherlich zurückzuführen ist, wie ich oben gezeigt habe; wäre ihm nicht daran gelegen gewesen, sich in Einklang mit seinem Vorbilde zu setzen, so hätte er aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Bildung des *w* verzichtet, was er auch unbeschadet des phonetischen Verständnisses hätte thun können.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

Dr. G. Jacob, *Zur Grammatik des Vulgär-Türkischen*. (Auszug aus *ZDMG.*, 52, pp. 695—729.)

Dieser erste Versuch, das hier und dort zerstreute vulgärtürkische Material zu einer umfassenderen Darstellung zu vereinigen, ist in jeder Hinsicht erfreulich. Denn einmal ist das vorhandene Material mit einem wahren Bienenfleiss und eindringendem philologischen und phonetischen Verständniss verarbeitet und dann lässt uns der Verfasser, der inzwischen auch die Veröffentlichung seiner Sammlung von Karagöz-Komödien (Berlin, 1899) begonnen hat, auf die Fortsetzung seiner vulgär-türkischen Studien hoffen. Gerade die phonetischen, speciell die vocalharmonischen Verhältnisse des Osmanli bedürfen aber unbedingt einer genauesten Untersuchung. Während wir über zum Theil weit abgelegene Dialecte, dank der Aufopferung Radloff's, bestimmte Mittheilungen besitzen, wissen wir über die Mundarten, die uns örtlich am nächsten liegen, oft kaum das allernöthigste. In der hoffentlich nicht allzu kühnen Erwartung, dass es Dr. Jacob möge ermöglicht werden, während eines längeren Aufenthaltes an Ort und Stelle diese ‚Studien‘ zu einer ausführlichen ‚Grammatik‘ zu erweitern, gestatte ich mir einige Bemerkungen, darunter besonders die ganz allgemeine, dass es mir heute für jeden Turkologen ein ganz unumgängliches Erforderniss zu sein scheint, sich mit den Hauptzügen von Radloff's Phonetik vollkommen vertraut zu machen.

Dem in der ersten Anmerkung zu p. 706 Dargelegten stimme ich ganz und gar zu; ich selbst habe daher stets, wenn es sich nur um die phonetische Wiedergabe handelte, die Zeichen *k* etc. für die beiden Lautworte gebraucht (cf. *T'oung Pao*, VII, p. 325). An dem Ausdruck ‚Directionszeichen' finde ich nichts auszusetzen — solange man ihn richtig versteht; auch im Mongolischen, Mandschu und in dem Schriftsystem der Orkhon-Inschriften wird der *k*-Laut etc., jenachdem er vor *a, o, u, y* oder *ä, ö, ü, i* steht, durch ein verschiedenes Zeichen wiedergegeben; dieses gibt uns also in einem Worte, das sonst nur solche Zeichen enthält, die sowohl bei gutturalen als bei palatalen Lauten gebraucht werden, die ‚Direction', z. B. *kaldzan* aber *kämtü*, obwohl an und für sich *aldzan* auch *äldzän*, und *tü* auch *tu* sein könnte. Uebrigens sind die Verhältnisse vieler heutiger Dialecte da doch nicht ganz massgebend — wenigstens vom historischen Standpunkt. Denn es scheint mir ganz ausgeschlossen, dass z. B. die Köktürken die Silben *ka* und *kä* durch zwei verschiedene Zeichen ausgedrückt hätten, wenn sie nur den Unterschied wahrgenommen hätten, den wir, oder besser gesagt, die modernste Phonetik erst seit dem XIX. Jahrhundert sich klar gemacht hat (cf. etwa RADLOFF, p. XVII, und CASTRÉN, *Burj. Spr.* § 11). Die Verhältnisse liegen und lagen zum Theil ganz ähnlich wie im Deutschen, wo *ka* ja auch in einem Dialecte ‚palataler', im andern weit ‚gutturaler' gesprochen wird.

JACOB's Bemerkungen über den Schwund eines intervocalischen Gutturals respective dessen Wechsel mit einem Labial verdienen beachtet zu werden; wir finden beide Erscheinungen also auf der ganzen Linie; unter Hinweis auf meine Bemerkungen in *WZKM.*, XII, p. 45—46 und in MARQUART's *Chronologie* p. 105 möchte ich hier ganz besonders auf MIKKOLA's Zusammenstellung in den *Indogermanischen Forschungen*, VIII, p. 303—304 aufmerksam machen, sowie auf ahd. *nahho* ‚Nachen' ≌ lat. *navis* etc.; holländ.-dial. *zwēgelke* = ‚Schwefelhölzchen' (FRANK, *Woordenbock*).

Zum Ausfall von *r* in *arslan* (p. 712) vergleiche man das bulg. Ὀσλά[ν]νας ὁ βαγατουρ (Säule von Sijutli, *Arch.-epigr. Mitt. Oester.-Ung.*

xix, p. 238) in dem Tomaschek *arslan* vermuthet; das Mongolische und Mandschu haben die leichter auszusprechende Form *arsalan,* zu der sich wohl der Eigenname Ἀρσίλας bei Menander Protector fr. 43 (Müller, *FHG.,* iv, p. 245) stellt.

Zu den Fällen mangelhafter Vocalharmonie, die Jacob p. 717 aufführt, stellt sich noch *haldä* (Youssouf, p. 374), *halindä,* wie auch C. Ružička-Ostoić, p. 15 *halynde, halde, bašynde, arkasynde* etc. bietet (sie gebraucht *y* für *y* und *i*); cf. p. 13: *zemanymyzde* etc.

Was endlich die Stellung von *bir* anbelangt, so verweist Jacob mit Recht auf den ausgezeichneten Aufsatz Lang's in dieser Zeitschrift Bd. xi. In der That werden zu einem Substantiv gehörende nähere Bestimmungen nur dann durch *bir* von diesem Substantiv getrennt, wenn der Ton auf ihnen ruht (cf. etwa das englische *a nice fellow* aber *so nice a fellow*); ist dagegen die Hervorhebung der betreffenden Eigenschaft durch eine Partikel angedeutet, so kann die gewöhnliche Stellung statthaben; ich gebe hier einige Beispiele aus dem Tarantschi: *jirak bir järdä* ,an einem fernen Orte' (p. 113), *bölök bir šähärgä* ,zu einer anderen Stadt' (p. 87) aber *bir jirak šähärdin* (p. 119) ,von einer entfernten Stadt' und *bir tola jaman χotun* ,eine sehr schlechte Frau' (p. 125).

In Fällen wie *ol šähärdä bir mameniñ bir oglī bar idī* ,in dieser Stadt lebte der Sohn einer Alten' (p. 139) und *män mingän kara argamak-ka oχšaš bir argamak* ,ein Ross, das meinem schwarzen Reitpferd ähnlich ist' (p. 147), sowie *Otšas däp bir patišā* (p. 64) ,ein Otschas genannter Padischah' liegen andere Gründe vor. Ganz merkwürdig sind die Fälle, in denen *bir* doppelt erscheint: *ol šähärdä* ***bir*** *mäkkar toksan jaš-ta* ***bir*** *mama bar idī* ,in dieser Stadt lebte eine ränkesüchtige, 90jährige Frau' (p. 82) oder ***bir*** *Xusri patišā däp* ***bir*** *tšoñ patišā bar ikän* ,es war einmal ein Ḫusri-Padischah genannter grosser Padischah' (p. 86), wo mir die Gründe für diese Construction gänzlich entgehen — wenn eben das zweite *bir* nicht lediglich deswegen erscheint, weil der Verfasser vergessen hatte, dass er das erste *bir* schon gesetzt hatte! Auf jeden Fall ist diese Einfügung von *bir* etc. uralt, wie die von mir in dieser *Zeitschrift,*

Bd. xii, p. 50, besprochenen Fälle aus dem Köktürkischen: *Toṅra bir ugyš* und *alpagu on är* beweisen (cf. auch Radloff's Lesung *kalmyš äki ogullary* in Aa, p. 257).

Ein weiterer Aufsatz soll die Syntax behandeln — eine gemässigte Bezugnahme auf das Türkische der Inschriften und die prosaischen Stücke der Proben könnte für beide Theile, den Verfasser und die Darstellung nur wünschenswerth sein.

W. Bang.

Joseph Dahlmann S. J., *Buddha. Ein Culturbild des Ostens.* Berlin, Verlag von Felix L. Dames, 1898.

Joseph Dahlmann hat seinen Büchern über das Mahâbhârata und über das Nirvâṇa, die ich in dieser Zeitschrift seinerzeit mit warmer Anerkennung besprochen habe, nunmehr ein aus Vorträgen erwachsenes Buch über Buddha folgen lassen. Es schliesst sich dasselbe an die erstgenannten Werke in folgerechter Weise an und zeigt, wie von dem Standpunkte aus, den Dahlmann in seinem Buche über das Mahâbhârata eingenommen, die Bedeutung des Çâkya-Sohnes sich ausnimmt.

Der Verfasser geht von dem Problem aus, warum der Buddhismus nach jahrhundertelanger Herrschaft in dem eigentlichen Indien so gut wie ganz verschwunden ist, ohne dass wir von einer gewaltsamen Verdrängung desselben hören. Und er findet die Lösung desselben in dem Umstande, dass Buddha nichts geistig und ethisch Neues und Bedeutendes verkündigt habe, dass seine Lehre von vornherein ein Element geistiger Stagnation und moralischer Fäulniss in sich barg, an welchem sie über kurz oder lang zu Grunde gehen, in sich selbst zerfallen und erlöschen musste.

Allein abgesehen davon, dass die Aufstellungen des Verfassers vielfach anfechtbar sind, steht zu befürchten, dass er uns damit zu-

viel beweist. Denn wenn auch auf solche Weise das Problem, warum der Buddhismus in Indien erlosch, gelöst erscheinen könnte, so erhebt sich alsbald ein anderes, weit schwierigeres Problem, das man geradezu als eines der grössten Räthsel der Weltgeschichte bezeichnen müsste. Bot Buddha's Lehre wirklich weder geistig noch moralisch etwas Neues, war sie so innerlich faul und nichtig, wie DAHLMANN sie schildert, wie erklären sich dann die unleugbaren, ungeheuren Wirkungen, die von diesem Manne ausgegangen? wie erklärt es sich, dass seine Lehre nicht nur Jahrhunderte lang in Indien selbst geherrscht hat, sondern über die Grenzen Indiens hinaus für circa ein Drittel der Menschheit das erlösende Evangelium geworden ist? dass der Name Buddhas bis auf den heutigen Tag unstreitig der berühmteste indische Name auf dem ganzen Erdenrunde ist? dass für seine Person und seine Lehre die ganze gebildete Welt sich noch heute interessirt, während sie kaum sonst einen Namen der zahlreichen tiefsinnigen Philosophen und Ordenstifter Indiens kennt? Es muss doch etwas Specifisches dagewesen sein, was diese ganz ungeheure Wirkung erklärt! Bei DAHLMANN's Standpunkt bleibt dieselbe durchaus räthselhaft, denn der blosse Hinweis auf den ‚Zauber der Persönlichkeit‘ kann ein solches Problem nicht lösen. Das Bild Buddha's und seiner Lehre, wie DAHLMANN es uns bietet, halte ich für durchaus verzeichnet, und ich glaube nicht, dass dasselbe geeignet ist, die Voraussetzungen glaubwürdig zu machen, von denen ausgehend DAHLMANN zu diesem Bilde gelangt ist. Diese Voraussetzungen liegen im Wesentlichen in DAHLMANN's Mahâbhârata-Theorie, und da darf nicht verschwiegen werden, dass eben diese Theorie, so glänzend sie der Verfasser auch entwickelt hat, doch weit davon entfernt ist, zu dem Range einer wissenschaftlichen Thatsache durchgedrungen zu sein. Sie hat vielmehr inzwischen von den verschiedensten Seiten die sachkundigste und begründetste Anfechtung erfahren, so dass sie mit weit grösserem Rechte als schon überwunden bezeichnet werden dürfte. Ich erinnere nur an die kritischen Ausführungen von JACOBI, LUDWIG, WINTERNITZ, JOLLY, HOPKINS u. a. So gelehrt, so geistvoll das DAHLMANN'SCHE Buch auch ist, es hat die

Bahn nicht gebrochen, die es brechen wollte, weil dasjenige, was DAHLMANN als das πρῶτον ψεῦδος der Mahâbhârata-Kritik betrachtet — die Theorie von dem durch Jahrhunderte dauernden Wachsthum des grossen Epos — mehr und mehr sich gerade als die einzig mögliche Voraussetzung herausstellt, ohne die wir gar nicht auskommen können.

Was nach meiner Meinung den Buddhismus in Indien erlöschen liess, war der Umstand, dass derselbe Gottglauben und Götterverehrung abgethan hatte. Das gab den Brahmanen im geistigen Kampfe mit den Buddhisten ein Prae, denn die Menschheit braucht und will Gottglauben und Cultus, und bei den Indern ist dies Verlangen ein besonders kräftig ausgeprägtes.

Fragen wir aber nach dem Specifischen, wodurch sich die Wirkung von Buddha's Lehre erklärt, so haben wir gar keinen Grund, die indische Tradition zu beanstanden, die mit grosser Einhelligkeit in den vier heiligen Wahrheiten vom Leiden und seiner Aufhebung dasjenige sieht, was die Anhänger Buddha's von allen Andersgläubigen unterscheidet. Der Buddhismus war, in Kürze gesagt, der ungeheure und sehr praktische Versuch, die Welt vom Elend des Daseins zu erlösen. Dazu gehörte zuerst die erschütternde Predigt: ‚Alles Dasein ist Leiden!', dann der Hinweis auf den Weg, wie die Erlösung von diesem Leiden zu erreichen ist. Zu diesem Wege gehört sehr wesentlich auch die Morallehre, und ich denke, dass auch in der Moral ein Fortschritt Buddha's gegenüber seinen Vorgängern unverkennbar ist. Ich wüsste wenigstens nicht, dass vor ihm schon in Indien die Nichtfeindschaft auch dem Feinde gegenüber gepredigt worden wäre, und jene Selbstaufopferung zum Wohle Anderer, wie sie in den Jâtakas hervortritt, ist meines Wissens vorher ohne Beispiel. Das bleibt zu beachten, wenn auch die Ahiṃsâ sich schon in den Upanishaden findet. Der gewaltige Erfolg Buddha's wird durchaus verständlicher, wenn man ihm auch einen Fortschritt auf moralischem Gebiet vindicirt. Im Uebrigen ist dies eine Frage, die einer besonderen Untersuchung wohl werth wäre: Die Entwicklung der indischen Moral vom Rigveda an, durch das tat tvam asi der Upanishad-Zeit

bis auf Buddha hin. Ich hoffe auf dieselbe in nicht allzu ferner Zukunft in einem besonderen Aufsatze näher eingehen zu können.

L. v. Schroeder.

M. A. Stein, *Detailed report of an archaeological tour with the Buner field force.* Lahore, 1898, printed at the Punjab Government press.

Herr Dr. M. A. Stein, dem unsere Wissenschaft schon so viel verdankt, hat zu Anfang des vorigen Jahres, angeregt durch den um die Archäologie Indiens und speciell Buners verdienten Major H. A. Deane, eine archäologische Reise in das Innere von Buner unternommen. Da dieser Theil des alten Udyâna bisher fast unzugänglich war, so liess sich etwas derartiges nur unter der Gunst besonderer Umstände ausführen, wie sie sich Herrn Dr. Stein in der militärischen Expedition darboten, die die englischen Truppen unter General Blood's Führung im Januar 1898 nach Buner unternahmen, zur Bestrafung der dort wohnenden Stämme für ihr feindseliges Verhalten den Engländern gegenüber. So schätzbar und dankenswerth es nun auch war, dass Herr Dr. Stein sich den englischen Truppen anschliessen und seine Untersuchungen in ihrem Schutze ausführen durfte, so war es doch unvermeidlich, dass der militärische Charakter der Expedition die Freiheit des archäologischen Forschers sehr beeinträchtigte, theils durch den Zwang der Einhaltung einer ganz bestimmten Route, von der nur einige Abweichungen gestattet waren, theils und noch mehr durch die grosse Beschränkung in der Zeit, die sich der Forscher gefallen lassen musste und die ihn vielfach daran behinderte, seine Untersuchungen zu dem gewünschten Abschluss zu führen. Man ersieht das leicht schon daraus, dass die ganze Expedition nur circa drei Wochen dauerte. Auch war es sehr störend, dass fast überall die Einwohner sich geflüchtet hatten und darum ortskundige Leute fehlten, die über die vorhandenen Denkmäler von archäologischem Interesse und die daran sich knüpfenden Traditionen Auskunft hätten geben können.

In wie glänzender Weise STEIN es verstanden hat, die ihm gebotene Gelegenheit, Buner archäologisch zu erforschen, trotz aller angeführten Beschränkungen und Hindernisse auszunützen, das zeigt uns die vorliegende Arbeit. In lebendiger und fesselnder Weise berichtet der Verfasser hier zuerst in chronologischer Folge über seine Beobachtungen und lässt dann werthvolle Notizen über die alte Topographie von Buner folgen. Acht beigefügte Tafeln bieten Pläne der wichtigsten von den untersuchten Stätten (Ruinen bei Kingargalai; Stûpa und Vihâra bei Gumbatai, in der Nähe von Tersak; alter Brunnen bei Sunigrâm; Ruinen von Panjkotai; Stûpa in der Nähe von Takhtaband).

Ruinen alter Wohnplätze aus der vormohammedanischen Zeit, Felsenreliefs mit den Bildern brahmanischer Götter, des Çiva, Vishṇu und Brahman (bei Iuvur), eine grössere Anzahl von Stûpa- und Vihâra-Ueberresten u. a. m. wurden von Herrn Dr. STEIN beobachtet und möglichst genau beschrieben. Inschriften, wie solche früher aus Buner von Major DEANE mitgebracht wurden, fanden sich leider keine.

Von besonderem Interesse ist es, dass STEIN mit grosser Wahrscheinlichkeit drei der besuchten Stätten mit heiligen Orten der Buddhisten zu identificiren weiss, von welchen die chinesischen Pilger Hiuen-Tsiang, Fa-hien und Sung-Yun berichten. Die alte Hauptstadt von Udyâna, Mangali (Mung-kie-li), heute Manglaur im oberen Swat-Gebiet, dient als Ausgangspunkt für die Ortsbestimmungen, welche durch die Angaben der Entfernungen ermöglicht werden, die sich bei den chinesischen Pilgern finden. Dabei ergiebt es sich, dass das namhafte Mahâvana-Kloster aller Wahrscheinlichkeit nach in den Ruinen von Panjkotai zu erkennen ist (nicht auf dem Berge Mahâban zu suchen, wie General CUNNINGHAM, durch die Gleichheit des Namens verleitet, annahm); Hiuen Tsiangs Heiligthum von Mo-su, wo der Bodhisattva mit dem Mark seines eigenen Knochens, den er sich abgebrochen, heilige Schriften geschrieben haben soll, fand sich in den Ruinen von Gumbatai nahe Tursak wieder, und der Stûpa an jenem heiligen Platze, wo der Bodhisattva als König Sibika durch

sein Fleisch eine Taube von einem Habicht befreit haben soll, in den Ruinen bei Girarai.

Eine nachträgliche Vergleichung mit dem archäologischen Berichte von General COURT über Buner aus dem Jahre 1839 liess Herrn Dr. STEIN die beruhigende Ueberzeugung gewinnen, dass trotz der oben angeführten Hemmnisse der Untersuchung keine der archäologisch besonders wichtigen Stätten von Buner seiner Beobachtung entgangen ist.

L. v. SCHROEDER.

Kleine Mittheilungen.

Wurzel du ‚gehen' im Rigveda. — Es sind in neuerer Zeit wiederholt, und speciell auch in dieser Zeitschrift, Wurzeln, welche uns die indischen Grammatiker und Lexikographen überliefern, die aber in der Literatur nicht vorzukommen schienen, in ihrem Vorkommen belegt und die Angaben der indischen Gelehrten so auf das Schönste bestätigt worden. Ich erinnere an die von mir in der Mâitr. S. und im Kâṭhaka nachgewiesenen Wurzeln, an G. Bühler's Aufsatz ‚The roots of the Dhâtupâṭha not found in Literature' (diese *Zeitschr.*, Bd. viii, Heft 1 und 2), an R. O. Franke's Arbeit ‚Einige Belege aus dem Pâli für unbelegte Wurzeln und Wurzelbedeutungen des Dhâtupâṭha' (diese *Zeitschr.*, Bd. viii, Heft 4). Um einen analogen Fall handelt es sich, wie ich glaube, auch in einem wohlbekannten Verse des Rigveda. Das Spielerlied, RV 10, 34, enthält im fünften Verse die singuläre Form *davishâṇi,* welche wohl nur als Conjunctiv des Aorists gedeutet werden kann. Die Frage ist nur die, welche Wurzel in der Form zu suchen ist. Die Uebersetzer geben dieselbe meist durch ‚ich will spielen' wieder. So sagt Grassmann in seiner Uebersetzung:

Und wenn ich denk': nicht will ich ferner spielen,
so weichen von mir alle meine Freunde.

Aehnlich die ‚Siebenzig Lieder des Rigveda' von K. Geldner und A. Kaegi:

Und sag' ich mir: ich will nun nicht mehr spielen,
so lassen mich im Stich die Freunde alle.

A. LUDWIG übersetzt: Wenn ich nun denke: ‚ich will mit diesen (Würfeln) nicht (mehr) spielen,' weg wenden sich die Freunde von mir und ich bin verlassen etc.

Diese, in den Zusammenhang durchaus passende, Uebersetzung lässt sich auf doppeltem Wege erreichen. Einmal, indem man das überlieferte *davishâṇi* in *devishâṇi* ändert. Das hat schon das PW gethan, indem es die Stelle so s. v. 1. *div, dîvyati* citirt. Es ist aber gewiss ein Irrthum von DELBRÜCK, wenn er in seiner *Vedischen Chrestomathie,* p. 39, Anm. 5 dieses *devishâṇi* als ‚eine andere — sehr gute — handschriftliche Lesart' bezeichnet. GRASSMANN, der in seinem Wörterbuch ebenfalls in unserem Verse *devishâṇi* liest (s. v. *div*), bemerkt ausdrücklich dazu, dass die Handschriften *davishâṇi* lesen. Wäre *devishâṇi* wirklich handschriftlich überliefert, so hätte man wohl kaum gezögert, diese Form an Stelle des schwierigen *davishâṇi* auch in die Texte aufzunehmen, was meines Wissens nirgends geschehen ist. Sowohl MAX MÜLLER wie AUFRECHT lesen *davishâṇi.* Die Conjectur *devishâṇi* hat aber schwere Bedenken gegen sich. Vor Allem versteht man durchaus nicht, wie es möglich gewesen sein sollte, dass für eine so klare, so gut in den Zusammenhang passende Form, das schwierige *davishâṇi* in die Texte, resp. in die mündliche Ueberlieferung gerathen und sich hartnäckig behaupten konnte. Die lectio difficilior darf so leichthin nicht eliminirt werden. BÖHTLINGK hat offenbar darum in seinem ‚Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung' den anderen Weg, auf dem sich auch eventuell zu der Bedeutung ‚ich will spielen' gelangen lässt, vorgezogen. Er setzt hier eine Wurzel *du* (2. *du*) = 1. *div* in der Bedeutung ‚würfeln' an, die eben nur durch die beregte Form *davishâṇi* belegt sein soll. WHITNEY beschränkt sich in seinen ‚Roots, Verb-Forms' etc. p. 75 auf die lakonische Bemerkung: For the form *davishâṇi* RV, BR assume a √ 2. *du* = 1. *dîv* ‚play'. Aber auch dieser Weg ist bedenklich, da hier für eine einzige Stelle, resp. zur Erklärung einer einzigen Form eine Wurzelform angesetzt wird, welche die indischen Grammatiker und Lexikographen nicht kennen! Somit sind beide Wege, zu der Bedeutung ‚ich will spielen' zu gelangen, misslich.

Delbrück, in seiner ‚Vedischen Chrestomathie', leitet *davishâṇi* von der Wurzel 1. *du, dunoti* ‚sich innerlich verzehren', ‚vor Kummer, Trauer vergehen', eigentl. ‚brennen, vor innerer Hitze vergehen', ab. Diese Möglichkeit hat schon Sâyaṇa erwogen und sogar an erster Stelle hervorgehoben, wenn er zu unserer Form bemerkt: *na dûshaye, na paritapâmi, yadvâ — na devishyâmîty arthaḥ.* Wie unsicher er sich aber bei dieser Erklärung fühlt, ersieht man deutlich aus seinen Worten. Formell wäre es natürlich ganz gut möglich, *davishâṇi* von 1. *du* abzuleiten, allein ein wirklich passender, befriedigender Sinn kommt dadurch kaum in die Stelle hinein. Der Vers wäre dann etwa folgendermassen zu übersetzen: ‚Wenn ich denke (oder mir vornehme): ich will mich nicht durch sie (scil. die Würfel) innerlich verzehren, dann werde ich von den fortgehenden Freunden zurückgelassen' etc. Viel Wahrscheinlichkeit dürfte diese oder eine ähnliche Uebersetzung kaum haben.

Bei solchem Stande der Dinge möchte ich auf eine andere Möglichkeit, die Form *davishâṇi* zu erklären, aufmerksam machen, welche ich schon seit Jahren für die bei weitem wahrscheinlichste halte. Ich leite dieselbe von der Wurzel 2. *du, davati* ‚gehen, sich bewegen' (*gatâu*) ab, welche Dhâtup. 22, 46 überliefert ist, desgleichen Vop. 8, 96. 46. Das Partic. Parf. Pass. von dieser Wurzel soll *dûna* lauten (Siddh. K. zu Pâ. 8, 2, 44, Vârtt. 2): aber weder dieses, noch die überlieferten Formen des Verbum finitum (*dudavitha, duduviva, adâvît, adâushît,* cf. PW) sind in der Literatur nachweisbar. Dafür aber wird die Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen', abgesehen von dem Zeugniss der indischen Sprachgelehrten, auch wohl noch durch verschiedene Formen bestätigt, denen sie aller Wahrscheinlichkeit nach zugrunde liegt.

Ich glaube, dass Grassmann Recht hat, diese Wurzel *du* (oder *dû*), der er die speciellere Bedeutung ‚in die Ferne gehen' vindicirt, in Formen wie *dûra, davîyas, davishṭha* und namentlich auch *dûta* ‚der Bote' zu suchen. Ob dieselbe weiter mit griech. δύω zusammenhängt, wie Grassmann annimmt, ist eine Frage, die uns zunächst noch nicht berührt. Die Hauptsache ist für uns die wirk-

liche Existenz einer Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen' im Altindischen.

Nimmt man nun an, dass die Form *davishâṇi* von dieser Wurzel *du* ‚gehen, sich bewegen' herkommt, dann lässt sich RV 10, 34, 5 ohne Schwierigkeit in Form und Bedeutung folgendermassen übersetzen: ‚Wenn ich mir vornehme: ich will nicht mit ihnen (scil. mit den Freunden, zum Spiel) gehen, dann werde ich von den weggehenden Freunden im Stiche gelassen' etc. Dass die Wurzel *du* formell hier passt, braucht nicht begründet zu werden. Aber auch die Bedeutung ‚gehen' ist die passendste, die sich hier denken lässt. Die Genossen wollen den Spieler verführen, mit ihnen in das Spielhaus zu gehen. Er hat sich vorgenommen: ‚Ich will nicht mit ihnen gehen!' und er bleibt zunächst seinem Vorsatz getreu. Da gehen sie fort und lassen ihn allein. Nun hört er den Klang der Würfel und kann nicht länger widerstehen.

Diese Uebersetzung befriedigt in Bezug auf den Sinn mindestens ebenso gut wie das bisher meist angenommene: ‚Ich will nicht mit ihnen spielen.' Mich dünkt, sogar noch besser, — denn es lässt sich kaum etwas Passenderes denken, als der so sich ergebende Gegensatz: ‚Wenn ich mir vornehme: ich will nicht gehen! — dann gehen die Freunde fort und lassen mich allein.' Auffallend könnte nur erscheinen, dass die indischen Grammatiker die Form *davishâṇi* nicht unter den Formen jener Wurzel *du* ‚gehen' aufführen. Das dürfte wohl dadurch zu erklären sein, dass die singuläre Form verhältnissmässig früh schon in ihrer Bedeutung und Ableitung auch den Indern dunkel geworden war. Wie Sâyaṇa bei der Erklärung derselben schwankt und verschiedene Möglichkeiten erwägt, haben wir oben gesehen. Dieselbe Unsicherheit herrschte wohl auch schon vor ihm bei den indischen Erklärern. Wir aber haben umso mehr das Recht, diejenige Wurzel in *davishâṇi* zu suchen, welche uns nach Form und Bedeutung am besten zu passen scheint; und das ist, wie mich dünkt, die Wurzel *du* ‚gehen'. Damit aber wäre wiederum für eine zwar überlieferte, aber noch nicht belegte Wurzel der erste Beleg gegeben.

L. v. SCHROEDER.

Somali-Studien.

Von

Dr. **Kurt Berghold.**

Als ich im Jahre 1897 meine Somali-Studien veröffentlichte,[1] glaubte ich kaum, dass sie so bald eine Fortsetzung erfahren würden. Um so mehr erfreute mich der Umstand, dass, während ich diesen Winter in Wien bei Herrn Prof. Reinisch dem Studium der chamitischen Sprachen oblag, sich daselbst auch zwei Somal befanden, mit denen ich meine Studien wieder aufnehmen konnte. Das Ergebniss derselben sind die vorliegenden Somali-Studien. Sie verdanken ihre Entstehung in erster Linie der ausserordentlichen Liebenswürdigkeit und dem wissenschaftlichen Interesse zweier ausgezeichneter Cavaliere. S. D. Prinz Heinrich von und zu Liechtenstein förderte meine Studien, indem er in gütigster Weise seinen Diener ʿAbdallah mir zur Verfügung stellte, Herr Graf Edw. Wickenburg dadurch, dass er mir sogar auf einige Zeit ein Zusammenleben mit seinem Diener Yûsuf ermöglichte. Beiden hohen Herren gegenüber fühle ich mich zu tiefstem Danke verpflichtet. Eine angenehme Pflicht ist es mir ferner, Herrn Prof. Ph. Paulitzschke für seine bereitwillige Freundlichkeit zu danken, mit der er mir nicht nur die Bekanntschaft der Somal vermittelte, sondern auch mich anderweitig unterstützte. Nicht minderen Dank schulde ich auch meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. L. Reinisch, für die rege Theilnahme, welche

[1] *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen,* Band III, 1897.

er stets meiner Arbeit entgegengebracht hat, und für die vielfachen werthvollen Belehrungen, die mir von seiner Seite zutheil geworden sind. Schliesslich sei auch Herrn Privatdocenten Dr. HANS STUMME für seine freundliche Hilfe bei der Fixirung der Melodien bestens gedankt.

Meine Somali-Gewährsleute, ʿAbdallah und Yûsuf, nach deren Dictate die Texte niedergeschrieben sind, gehörten beide dem tól-jaʿâlä oder dem Stamme der Ḥábr-jaʿâlo an, welcher das Gebiet südöstlich von Berbéra bis zu den Grenzen der Ḍúl-baḥánta bewohnt. ʿAbdallah, ungefähr 20 Jahre alt, entstammte der Qabîle der ʿAdōn-madôu, der 17jährige Yûsuf hingegen der Qabîle Samânä. Letzterer, den ich während mehrwöchentlicher gemeinsamer Arbeit näher kennen zu lernen Gelegenheit hatte, erwies sich als ein ausgezeichneter Kopf und trefflicher Interpret seiner Sprache; von ihm rührt auch der überwiegende Theil der Texte her.

Den Texten selbst mögen nun noch einige einleitende Bemerkungen voraufgehen, die theils dem Verständniss jener im engeren Sinne dienen sollen, andererseits aber auch bezwecken, zur Kenntniss der Somali-Sprache im Allgemeinen beizutragen.

Zur Transcription der consonantischen Laute dienen folgende Zeichen:

b	*t*	*k*
β = *b* mit Hamza	*d*	*g*
f	*ḍ* = *d* cerebral	*q* = ق
w = double *u*	*δ* = engl. *th* stimmh. reducirt	*q̇* = ق affricativ
m	*s*	*ġ* = غ
n	*l*	*ẖ* = خ
ñ = *n* palatalisirt	*l̃* = *l* palatalisirt	*ḥ* = ح
ṅ = *n* velar	*r* = *r* lingual	ʿ = ع
j = *gi* (ital.)	*y* = engl. *y*	ʾ = Hamza
š = *sch*	*h*	

Auf eine specielle Bezeichnung des aus *b* erweichten und mit ihm im Wechsel stehenden Lautes, welcher dem deutschen *w* ähnelt, ist verzichtet worden.

Der mit *β* umschriebene Laut ist ein Compromisslaut, entstanden durch die gleichzeitige Articulation von *b* und Hamza. Interessant in dieser Hinsicht ist das Wort für Schenkel, welches im Dialect der Ḥábr-aual[1] *ba'udu,* bei den Ḥábr-ja'âlo dagegen *βoúdia (βoúdada)* lautet.

ḍ bedeutet jenen eigenthümlichen Momentanlaut mit cerebralem Charakter, welcher entsteht, wenn man die Zungenspitze gegen das Gaumendach zurückbiegt und sie dann schnell an den Alveolen vorbeiführt. Das leichtere oder stärkere Anstreifen erweckt dann die Vorstellung eines ganz schwach vibrirenden *r*-Lautes, bezüglich eines *d*- oder *l*-Lautes. Auslautend geht *ḍ* in emphatisches *d* über, indem die Zunge nicht an den Alveolen vorüberschnellt, sondern dort einen Verschluss herstellt. Dieser wird wie bei allen Verschlusslauten, die sich am Ende eines in Pausa stehenden Wortes befinden, unter kräftigem Explosionsgeräusch gelöst.[2]

δ bezeichnet den schwachen stimmhaften spirantischen Laut, welcher durch eine fast unmerkliche Annäherung des Zungensaums (coronal) oder des unmittelbar benachbarten Zungenrückens (mehr dorsal) an die Oberzähne gebildet wird. Im ersteren Falle klingt der Laut mehr an *th* (engl.) an, im anderen Falle mehr an *y* (engl.). *δ* kommt nur intervocal vor. Seinem Ursprunge nach ist dieser Laut wohl nichts anderes als der leise Stimmeinsatz,[3] der dadurch, dass er in intervocale Stellung geräth, in eine Umgebung, die Zungenarticulation aufweist, von dieser beeinflusst, selbst Zungenarticulation annimmt und ganz dem Charakter der Somali-Sprache entsprechend zur Spirans wird. Er ist gleichsam ein enclytischer Laut, indem er aus seiner ursprünglichen Stellung im Anlaut in eine enclytische Stellung herabgedrückt wird.

So begreift sich, dass die selbständigen Partikeln *ō* und *ē* (= und), sobald sie wie das allerdings stets enclytische *na* (= denn)

---

[1] Vgl. meine Somali-Studien in der *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen*, Band III, 1897.

[2] Vgl. meine oben citirten Somali-Studien.

[3] Vgl. SIEVERS, *Grundzüge der Phonetik,* Leipzig 1893, S. 138 ff.

zum vorausgehenden vocalisch schliessenden Worte gezogen werden, zu *ðō* und *ðē* werden.

Dies ist der Fall in den Verbalformen, welche, ähnlich wie das *ka*-Tempus des Kisuaheli, sehr häufig in der erzählenden Redeweise gebraucht werden.[1] Ja man kann hier geradezu von einem *ðō*- oder *ðē*-Tempus der Somali-Sprache reden.

Durchsichtiger hinsichtlich des Ursprungs und der Zusammensetzung und unserem Verständniss näher liegt z. B.

márkāsû ḥēsaðô wúḥu yuḍi = *m. ḥêsai ō wúḥu y.* = Da sang er und sagte Folgendes.

Dagegen uns fremder und ganz im Sinne des Kisuaheli ist:

áqalki ínnanki wẫn tegeðô, nâg kǘ-'eg bân arkaðô = Ich ging in das Haus des Jünglings und sah da eine Frau, die dir glich.

Ebenso: *kolkasú ínnanki márkabki tegeðó* = Und da ging der Jüngling zum Schiffe.

Diese beiden Stellen finden sich in meinen bereits citirten Somali-Studien.

Aus der vorliegenden Sammlung entnehme ich noch dem Liede Nr. 10:

aǵal wệm bahânu lệnaðô	Wir haben ein grosses Haus,
ḥágga-barû-u jệdahaðô	Das schaut nach Osten hinaus.

Diese Zeilen lauten nämlich in anderer interessanter Version:

aǵal wệm bahânu lênaḥêi
ḥágga-barû-u jệdaha-ệ.

Es ist also *lệnaðô* = *lệnaḥei* und *jệdahaðô* = *jệdaha-ê* = *jệda-ê.*

In dem Liede Nr. 32 heisst es:

qaulệy Ilā̆ bâm-bariyaðê = O qaul, ich werde Allah bitten. *bariyaðê* für einfaches *barîya* = ich bitte, flehe.

Nach dem im Vorausgehenden Erörterten erklärt sich auch die Form *lẹ̀ðaḥai* (= ich habe) leicht und ungezwungen. Das Verbum substantivum *áḥai* ist hier als enclytisch zum Oberbegriff *lê* (habend) aufzufassen.

[1] Vgl. LARAJASSE et SAMPONT, *Somali-Grammar*, S. 218.

Ebenso dürfte *máδa* (= nein) zu erklären sein als eine Bildung, in der das participiale *a*, aus ursprünglichem *aḥ* (= seiend), enclytisch zum Verneinungsbegriff *má* gezogen ist.

Die mit *q̇* umschriebene stimmlose Affricata ist gewissermassen ق + خ, d. h. auf den Verschlusslaut ق folgt unmittelbar noch ein kurzer spirantischer Laut خ. *q̇* tritt ausserordentlich häufig für *q* ein. In intervocaler Stellung wechselt es sehr oft auch weiter mit *ġ* (= غ), ein Assimilationsvorgang, der darin besteht, dass die stimmhafte Umgebung aus der stimmlosen Affricata *q̇* eine stimmhafte Spirans *ġ* macht. So kann man kurz nacheinander zu hören bekommen:

áqal, áq̇al, áġal = Haus;

báqal, báq̇al, báġal = Maulthier, بغل;

báqa, báq̇a, báġa = Furcht.

Im Anlaut findet kein Wechsel zwischen *q̇* und *ġ* statt. Wohl aber wechselt *q* und *q̇* in dieser Stellung mit *g*. Dieses *g* bezeichnet dann aber den Laut, den vielfach die arabischen Beduinen für ق sprechen, und der auch im Berberischen vorkommend da mit ڨ wiedergegeben wird. *g* ist also in diesem Falle velar.

ḥ (= ح) verliert nicht selten sein starkes Reibungsgeräusch und wird zu blossem *h*, z. B.

táḥai = *tḥái* und *thái* = du bist.

Es verstummt sogar ganz in

yeḍádēn neben *yeḍáhdēn* und *yeḍaḥdēn* = sie sprachen.

ʿAin (ʿ) und Hamz (ʾ) sind schwer auseinander zu halten; an ihrer Stelle hört man meist einen Laut, der zwischen beiden die Mitte hält, und den ich als potenzirtes Hamz bezeichnen möchte. Das Zusammentreffen von ʿAin und Hamz, dem ein analoges Verhalten anderer Verschlusslaute zur Seite steht, wird besonders dadurch gefördert, dass die Somal gewohnheitsmässig mit bereits verengtem Kehlkopf und überhaupt mit beträchtlich angespannten Articulationswerkzeugen sprechen.

Zu den Vocalen ist Folgendes zu sagen:

Verzeichnet wurden *a, ä, e, i, o, u, ü;* dazu die Nuancen:

å = dumpfes *a;*
ę = offenes *e,* *ẹ* = geschlossenes *e;*
ǫ = offenes *o,* *ọ* = geschlossenes *o;*
ů = *u* zwischen *ọ* und *u;*
â etc. = langes betontes *a;*
ā etc. = langes unbetontes *a;*
á etc. = kurzes betontes *a;*
a etc. = kurzes unbetontes *a.*

Die Diphthonge *ai, ei* und *ǫu* sind meist durch *a͡í, e͡í, ǫ͡ú* wiedergegeben.

Die Umgebung der Vocale, consonantische wie auch vocalische, wirkt ganz bedeutend auf diese ein, und zwar so, dass Vocale in palataler Umgebung eine hellere Färbung bekommen (*a* zu *ä* etc. wird), in velarer Umgebung dagegen eine dunklere (*a* zu *å* etc.).

Die bereits erwähnte Sprechgewohnheit der Somal erstreckt sich auch auf die Vocale und verleiht diesen einen eigenthümlichen, metallischen Charakter.

Mit einigen Worten möge noch die Nasalirung von Vocalen im heutigen Somali berührt werden. Denn wenn sich natürlich auch keine festen Regeln hierüber aufstellen lassen, so glaube ich doch nach meinen Beobachtungen Folgendes sagen zu können:

Zunächst sind alle Vocale, denen ein Nasal folgt, nasalirt im Sinne der genäselten Vocale, d. h. ganz schwach. Nur wenn man sich bei ihrer Articulation die Nase zuhält, nimmt man die Nasalirung wahr.

In geschlossener, unbetonter oder nebentoniger Silbe ist die Nasalirung stärker und der Mundverschluss des Nasals gewöhnlich reducirt. Ist ~ Zeichen der stärkeren Nasalirung und ^ Zeichen der Reduction, so haben wir folgende Formen nebeneinander zu verzeichnen:

ḥuṅgúri und *ḥũṋ̇gúri* (Hals);
ḥęnsáḥa und *ḥę̃ṋsáḥa* (Zügel);
ḥondúr und *ḥõṋdúr* (Nabel).

Bei der enclytischen Partikel *na* (nun, aber) wird vielfach das *n* zur voraufgehenden Silbe gezogen, und es findet eine stärkere Nasalirung des vorausgehenden Vocals bei Reduction des *n* statt:

ka-kalôna neben *ka-kalõn̂a* (du andere);

sadeḥādôna neben *sadeḥādõn̂a* und *sadeḥâdõn̂a* (du dritte aber).

In haupttoniger geschlossener Silbe findet eine stärkere Nasalirung des Vocals neben Reduction des Nasals nur vor *s, y, š* statt:

ḥẹ́nsa neben *ḥẹ̃n̂sa* (so meist);

šánšo und *šãn̂šo;*

ḥúñyahai und *ḥũn̂yahai;*

waláñyahai und *walãn̂yahai.*

Daneben hört man für die letzten beiden auch die weiter entwickelten Formen:

ḥúiahai und *waláiahai.*

Wenn aber A. W. Schleicher[1] die nasalirten Vocale des Somali in leicht misszuverstehender Weise den französischen Nasalvocalen gleichsetzt, so kann ich dem nicht beistimmen. Die letzteren sind Velar-Nasalvocale; diesen Charakter haben aber die Nasalvocale des Somali nicht.

Stellen wir noch einige Betrachtungen über Inhalt und Form der Texte selbst an. Sie sind theils prosaische, theils poetische, theils aber auch solche, in denen Poesie und Prosa zugleich vertreten ist. Aus diesem letzteren Grunde war eine Sonderung nach Poesie und Prosa nicht möglich, und es ist daher eine Zusammenstellung der prosaisch-poetischen Texte aus dem Kreise der Erwachsenen auf der einen, und derjenigen aus dem Kreise der Jugend auf der anderen Seite erfolgt. Denn wenn auch die Fictionen der Jugend ein mehr oder minder getreues Abbild derjenigen der Erwachsenen sind, so bieten sie doch nach Inhalt und Form mancherlei Eigenthümliches.

In Poesie wie Prosa nimmt die Schilderung der Beziehungen zwischen Mann und Frau, Jüngling und Mädchen einen breiten Raum ein.

[1] A. W. Schleicher, *Somali-Sprache,* p. 58.

Daneben findet sich auf prosaischem Gebiete auch das Thiermärchen, und zwar in accumulativer Gestalt in der Geschichte von Dick und Dickchen (37), mit mehr didaktischem Colorit in der Geschichte von der Frau und dem Löwen (3). Eine kurze Erzählung à la Münchhausen ist der Aufschneider (27). Die Empfänglichkeit der Somal für das Naive zeigt uns das Naschkätzchen (34). Dass man sich nicht auf den Zufall verlassen soll, um sein Glück zu machen, legt uns eine Redensart der Somal (28) nahe. Die Jugendspiele (36) schildern uns, wie sich die Somaljugend beim Verstecken und Holzwerfen amüsirt, und ein paar Räthsel (38) unterrichten uns schliesslich darüber, wie die Kleinen ihren Witz zu schärfen pflegen.

Von den Texten, in denen Poesie und Prosa zugleich vertreten ist, verdient besonders hervorgehoben zu werden die Geschichte des ʿAuwâle (7), die einen Roman in knappester Form darstellt, in dem besonders zwei Episoden betont sind, die den Anlass zur Entstehung zweier bekannter Lieder gegeben haben.

Zumeist aber dienen die den Poesien vorangehenden Zeilen einfach zur Erläuterung und zur Kennzeichnung der Situation, aus der das betreffende Poem erwachsen ist.

Dem Somali jedoch, und das zeigen ja die Texte in charakteristischer Weise, gibt eigentlich jede Lage des Lebens Anlass zu einem schnell improvisirten Lied oder Reim. Lust und Leid, Freude und Verzweiflung, Liebe und Hass öffnen seine poetische Ader. Dabei giebt das weibliche Geschlecht dem männlichen an Fertigkeit nichts nach. Dies beweist das typische Poem der Anspruchslosen (11), die Warnung des Geliebten (13), die Antwort der Schlagfertigen (17) etc.

Und wie die Alten, so die Jungen.

Besingt der Vater im Gerâr (29) Thaten von Ross und Reiter, so schwingt sich der kleine Sohn auf einen Stecken und trällert ein munteres Reiterliedchen (39).

Nicht minder wie im stolzen Gerâr, zeigt sich auch in der Hirtenpoesie, wie sie in dem Lied beim Tränken der Kamele (30), in der Verwünschung der störrigen und widerspenstigen Kamelin

(31, 32), in den Liedern der Hirtenmädchen (33) vorliegt, der Somali als echter Beduine, der seine Thiere als Kameraden betrachtet, die er bald liebt, bald hasst.

So recht als Ausdruck der Flegeljahre der Somali-Jugend sind die Verse und Reime zu betrachten, die sich unter der Ueberschrift ‚Jugend hat keine Tugend' (42) vereinigt finden. Das Spottlied im Munde der Kleinen (40) ist ein deutlicher Beweis, dass sich auch bereits auf sie die nicht allzu grosse Freundschaft zwischen Somal und Arabern erstreckt.

Da wir demnächst eine ausführliche grammatische Darlegung der Somali-Sprache von seiten meines verehrten Lehrers, Prof. L. Reinisch, zu erwarten haben, so begnüge ich mich hier mit der Erläuterung einiger in den Texten sehr häufig vorkommender Formen; andererseits verweise ich auch auf die Anmerkungen zu den einzelnen Texten.

Um der Aussage den Charakter besonderer Eindringlichkeit und Bestimmtheit zu verleihen, bedient sich die Somali-Sprache einer besonderen Form des Verbs, die ich Energicus nennen möchte. Dieser Energicus wird vom Jussivus, Indicativ und Subjunctiv Präsentis gebildet durch Suffigirung eines kurzen Vocals, der meist *e*, doch auch *i* oder *o* ist. Bei vocalisch ausgehender Endung wird *e*, *i* oder *o* durch Hamza, bezüglich potenzirtes Hamza vom vorausgehenden Vocal getrennt. Bei consonantischer Endung, d. h. an auslautendes *d* und *n*, einfach suffigirt. Der Vocal des Energicus und der der Endung wirken sehr häufig vocalharmonisch auf einander ein. Doch bleibt die Endung *a* des Indicativ Präsentis bestehen und wird, wenn betont, gelängt. Das subjunctivische *o* dagegen wird fast immer zu *e* vor dem *e* des Energicus; bisweilen wird aber auch das letztere zu *o*. Die 2. sg. und 3. sg. fem. des Subjunctivs hat nach dem vorausgehenden *i* der Endung *id* immer *i* als Energicusvocal, also z. B. *meisídi* etc.

Als weitere Beispiele mögen folgende in directer Rede stehende Wendungen dienen, denen in Klammern die gewöhnliche Aussageform beigesetzt ist. Die Zahlen bedeuten Seite und Zeile.

ḥálkan mä jôgi'i (ḥálkan ma jôgo) = hier hält er sich nicht auf. 139, 4.

kalâla fógni'i (kalâla fógno) = kommt, lasst uns weggehen. 140, 11.

ku-dôni mâyi'í (ku-dôni-mâyo) = ich mag dich nicht mehr. 146, 9.

idín-garán māyo'ó (idín-garan mâyo) = ich kenne euch ja gar nicht. 142, 4.

ku-'ôni meīye'é (ku-'ôni mâyo) = ich werde dich schon nicht fressen. 144, 3.

anâ . . . ku-dôneiyi'í (anâ . . . ku-dôneiyi) = ich werde dir schon ausfindig machen. 142, 17.

wā gājônaya'é (wā gājônaya) = ich bin ordentlich hungrig. 143, 10.

wa-k-tûsayá'e (wā ku-tûsaya) = ich werde es dir schon zeigen. 144, 1.

ḥálkasân jôgayâ'e (ḥálkasân jôgaya) = ich will hier bleiben. 144, 14.

wâd na-garáne (wâd na-gáran) = du wirst uns schon kennen. 142, 2.

ḍúlka ma aqâne (ḍúlka mâ-aqan) = ich kenne die Gegend gar nicht. 143, 17.

án aiyâre'e (án aiyâro = aiyárno) = wir wollen spielen. 140, 16.

án . . . u-díre'e (án . . . u-díro = dírno) = wir wollen hinschicken. 140, 19.

ō wânánka ḥá ḥādêne (ō w. ḥādên) = welche die Hammel, wenn es geht, stehlen mögen. 140, 19.

Durch *ḥá ḥādêne* statt *ḥá ḥâdan* wird die Ausführung als zweifelhaft hingestellt, während einfaches *ō wânánka ḥādên* keine Aufforderung enthält, sondern blosser zweifelnder Relativsatz ist.

Die Zahl dieser Beispiele liesse sich noch bedeutend vermehren, doch genüge dieser Hinweis.

Mehr als eine Nachlässigkeit der Sprache denn als besondere grammatische Form muss man es bezeichnen, wenn der subjuncti-

vische Ausgang *o* zu *a, ä* oder *e* wird, also äusserlich häufig mit dem indicativischen Ausgang zusammenfällt. Diese Nachlässigkeit, für die die Texte ebenfalls zahlreiche Beispiele bieten, zeigt sich besonders dann, wenn nicht leicht eine Verwechslung möglich ist, im Jussiv und nach *in* = dass, damit etc.

Einige Beispiele seien hier angeführt:

wúḥu dáma'ai, ínnu gûrsadä = er wollte gern heiraten. 142, 12.

wáḥan dáma'ai, ínan ku-gûrsadó = ich möchte dich gern heiraten. 146, 19.

wáḥan dônaya . . ., ínad . . . i-tústo = ich wünsche, dass du mir . . . zeigst. 143, 17.

ínnad báli-bīyä i-tústa = zeige mir doch ein Wasserloch. 143, 20.

án sō ůríne (= ůrínno) = wir wollen zum Spiel rufen. 140, 20.

ḥá na-lá-'aiyârte = dass sie mit uns tanze. 148, 7.

Sehr gebräuchlich ist es auch, kurze Sätze mit *in* (dass) dem Hauptverbum als Object vorauszuschicken, wobei dann der vocalische Ausgang des abhängigen Verbs gewöhnlich zu *â* wird. So sagt man für das oben citirte *wáḥan dônaya, ínan ku-gûrsadó* auch *ínan ku-gûrsadâ-bān dônaya*, also mit Wiederholung des regierenden Pronomens.

Die Vernachlässigung der subjunctivischen Endung greift besonders Platz in der 1. plur., wenn dem *no* der Endung ein *n* unmittelbar vorausgeht, mag dies nun wurzelhaft oder aus dem *d* der Verba auf *o* durch Assimilation entstanden sein. So hört man sehr oft Formen wie

án so'ón = án so'óno = án so'ónno (= án so'ódno) = lasst uns gehen.

Wahrscheinlich gehört hierher auch die Redensart:

ínna-kên = ínna-kênno = allons-nous-en. 144, 4.

Ueber andere eigenthümliche verbale Bildungen, nämlich die mit *ðo* und *ðe* formirten, haben wir uns bereits eingangs bei Besprechung des *ð* ausgelassen.

Es erübrigt, zur Erläuterung der Poesien und Reime noch ein Wort über die Poetik der Somal zu sagen.

Verschiedene Gründe sind es, die das Verständniss der poetischen Erzeugnisse der Somal erschweren. Der Umstand zunächst, dass die meisten Gedichte oder Lieder Gelegenheitsgedichte im eigentlichen Sinne des Wortes sind, lässt nur den Eingeweihten oder den mit den Verhältnissen völlig Vertrauten den Inhalt richtig erfassen. Dann aber auch bietet die Anwendung seltener oder dialectischer oder fremder Wörter und der bisweilen ausserordentlich kühne bildliche Ausdruck ein grosses Hinderniss. Aehnliches hebt ja A. W. SCHLEICHER in seiner ‚Somali-Sprache' auf Seite 2 hervor. Die Hauptschwierigkeit scheint mir aber auf metrischem Gebiet zu liegen, nämlich in dem Zusammenwirken der drei Elemente: Melodie, Rhythmus und Reim. Diese seien daher bei der Betrachtung der vorliegenden Lieder und Verse besonders in das Auge gefasst.

Nicht alle, aber die meisten dieser Poesien weisen eine Melodie auf. Ebenso ist der Reim ein zwar sehr häufiger, aber nicht überall anzutreffender Schmuck. Dagegen tritt das rhythmische Element überall als das charakteristischere hervor.

Somit erweisen sich die Verse hier in der Hauptsache als

1. rhythmisch-melodisch-gereimt (z. B. 11, 13, 14);
2. rhythmisch-melodisch (z. B. 12, 19, 21);
3. rhythmisch-gereimt (z. B. 42, 43).

In den Gruppen 1 und 2 haben wir es mit Singmetrik, in 3 dagegen mit accentuirenden Metren zu thun.

Die einfachen Melodien, von denen einige den Texten beigefügt sind, zeigen meist eine starke Anlehnung an die Satzmelodie der Prosa. Man vergleiche z. B.



Hier entsprechen die Tonabstufungen fast ganz und gar den melodischen Verhältnissen der prosaischen Diction.

Mit dem Versende schliesst auch die Melodie ab. Es entsteht so eine rhythmisch-melodische Reihe, welche massgebend für die übrigen gleichartig gebauten Reihen oder Verse ist, aus denen sich

das Poem zusammensetzt. Und da dieses letztere meist aus lauter gleichartigen Reihen besteht, so wirkt das Ganze ziemlich eintönig für europäische Ohren. Doch kommen auch Lieder mit zwei charakteristischen rhythmisch-melodischen Reihen vor, wie z. B. im Ḥêṣ Nr. 13. Bisweilen wird die Melodie eines Liedes auf ein rhythmisch ähnlich gebautes übertragen. So besitzt das Ḥêṣ Nr. 14 zwar seine eigene Melodie, wird aber vorzugsweise nach derjenigen des Ḥêṣ Nr. 13 gesungen.

Entspricht der Taktfüllung nicht die nöthige Anzahl von Silben, so wird dem Mangel entweder dadurch abgeholfen, dass man den Vocal einer Silbe einfach wiederholt, oder weit häufiger und allgemeiner dadurch, dass man durch einfachen oder mehrmaligen Einschub von *h* in eine Silbe die Anzahl der Silben vermehrt. Auf diese Weise kann in dem Gedicht von Nr. 18 aus einer Gazelle, *ʿáūl*, ein solches Ungethüm wie *ʿāháhaul* werden, aus einem *ḍōwêsa* ein *ḍohôwehêsa* etc. Auch das Lied Nr. 11 enthält eine Fülle solcher Silbenbildner, die das Verständniss der Poesien ungemein erschweren. Es ist deshalb dem letztgenannten Liede eine der Prosa angenäherte Form gegenüber gestellt.

Zu beachten ist, dass dieses *h* stets *h* (ه) lautet, niemals *ḥ* (ح).

Bei den Tanzliedern wird der Gesangsvortrag unterstützt durch rhythmische Bewegungen der Füsse oder Hände, indem man die rhythmisch-musikalisch betonte Silbe durch Niedersetzen des Fusses, Thesis im eigentlichen Sinne, oder Zusammenschlagen der Hände markirt. Letzteres geschieht besonders in dem danach benannten *saʿb*, während *ḥês* nur den einfachen Wechselgesang bezeichnet. Lied im Allgemeinen heisst bekanntlich *gábay*.

Hinsichtlich des Rhythmus lassen sich sowohl trochäisch-daktylische wie jambisch-anapästische Rhythmen erkennen. Sogar ein dem classischen Amphimacer ähnliches Metrum ist in Nr. 42, IV vorhanden.

Die Anzahl der rhythmischen Glieder, die einen Vers zusammensetzen, ist ziemlich verschieden; doch dürften Dipodie nach der einen und die Verbindung zweier Tetrapodien nach der anderen Seite hin die hauptsächlichsten Grenzen sein. Die einfache Tetra-

podie wird nicht selten als dipodische Verbindung dargestellt, was auch in der Melodie zum Ausdruck kommt, vgl. z. B. Nr. 22.

Dem Umfange nach kann man Kurzzeilen und Langzeilen unterscheiden, indem man die letzteren mit der Pentapodie beginnen lässt. Dass die am häufigsten angestrebte Versform der Hexameter sei, wie A. W. Schleicher S. 2 seiner ‚Somali-Sprache‘ sagt, konnte ich nicht wahrnehmen. Eher ist eine Vorliebe für die zu schneller Improvisation geschickte Tetrapodie vorhanden, während allerdings die Langzeile für die episch-heroische Poesie und deren Nachahmungen besonders in Betracht zu kommen scheint.

Die Langzeile wird durch eine bisweilen feste, bisweilen bewegliche Cäsur in zwei theils gleiche, theils ungleiche Glieder zerlegt, wobei sich der rhythmische Einschnitt vielfach auch als musikalischer Einschnitt kund gibt. Dies ist z. B. der Fall in dem Lied Nr. 21, einer anapästischen Pentapodie mit fester Cäsur nach der dritten Hebung.



ʿOnayô hogta bân hēlô hargur bâ-tahai-ê
koolkî toolkên salsalái e warmâha saiḍái
mä sobâhi ban dôniyiô sil-bälbâlaq wení

Der Reim ist grösstentheils Endreim, doch findet sich daneben auch die Allitteration. Diese ist z. B. vorhanden in Nr. 31, ferner in dem Auszählreim Nr. 44:

farîr, kaîr, báqbaq, bîyu, bóqol.

Hier allerdings nicht so vollständig wie in dem entsprechenden Auszählreim der Ḥabr-áual:[1]

sóni, sáni, báqbaq, bîyu, bóqol.

Hin und wieder treffen wir Allitteration auch in den Versen von Nr. 42.

Der Endreim ist fast durchweg identisch. Der Grund hiervon liegt einerseits in der Wiederholung desselben Wortes, wie in Nr. 31,

[1] *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen,* Band III, 1897.

wo wir neben der Allitteration auch den paarweisen Endreim haben, andererseits in der Wiederholung derselben Reimsilbe.

Diese Reimsilbe besteht entweder in dem vocalischen Ausgang eines Nomens oder Verbums, oder aber in der Silbe *ę̂*, durch deren Anfügung der ersteren Reimart gegenüber die Reimmöglichkeit ausserordentlich erweitert und eigentlich nur durch die Grenzen des Poems selbst begrenzt wird.

Die Silbe *ę̂* ist als identisch zu betrachten mit der Partikel *ê* (= und), welche neben dem gleichbedeutenden *ō* ja auch in der Prosa zur Verknüpfung dient, über deren Vorkommen als *δe* neben *δo* wir weiter vorn (p. 125 ff.) gehandelt haben. Dass die Partikel meist als *ê* und seltener als *δê* erscheint, hat wohl seinen Grund in der grösseren rhythmisch-melodischen Selbständigkeit.

Höchst unterrichtend in dieser Beziehung ist das Poem Nr. 43, welches in der Version *a* lautet:

1. *wā táinu gûrréi*
2. *ę̄ kór-o-haiyânéi*
3. *ę̄ âd soʿon wéidéi*
4. *ę̄ áṅ-ku-ḥambâréi*
5. *ę̄ âd i-gu-ḥârtéi*
6. *ę̄ áṅ-ku-ḥabâléi.*

Hier findet sich neben dem Endreim auf *éi* das copulative *ę̄* zu Anfang der Verse, gleichsam einen Eingangsreim bildend. Die Partikel *ę̄* wird dem gleichbedeutenden *ō* in der Poesie entschieden vorgezogen und hat im Somali den Charakter eines besonders poetischen Zierrates angenommen.

Als einen Schmuck, der dem Reime verwandt ist, können wir diejenigen Silben und Worte bezeichnen, die häufig im Eingang und Ausgang der Verse vorkommen.

Zunächst sind hier zu erwähnen die einleitenden Anrufe wie *na-hōi* in Nr. 6 und das besonders in elegischen Poesien wie Nr. 9 auftretende *Alla;* ferner das schon oben citirte *ē* der Version *a* von Nr. 43 und das entsprechende *wa-tan* etc. der Version *b* desselben Gedichtes. Hierher zu ziehen ist auch der Ausruf *howę̂* von Nr. 13,

dem ebenda das *howâyahệ* im Versausgang entspricht. Sonst lautet dieser klagende Ausruf auch *wǭwê*, oder reduplicirt *wǭwêywǭwệ* am Schluss der Verse. Als Refrain ist ferner noch anzuführen *hówehô* in Nr. 33 und *wahár Bīlô* in Nr. 11.

Um seiner Wirkung ganz sicher zu sein, greift schliesslich der Somali-Sänger von der Wiederholung einzelner Worte zur Wiederholung ganzer Phrasen und Verse. Dies letztere ist der Fall in den beiden Gedichten von Nr. 7 und in dem zweiten Gedicht von Nr. 8.

Die bewusste Wiederholung einer Phrase finden wir in dem Gedicht Nr. 11, welches überhaupt in mehrerer Beziehung als ein typisches Muster somalischer Verstechnik zu bezeichnen ist.

Bemerkung.

Von einer näheren Besprechung der Sandhi-Erscheinungen ist abgesehen worden; schwierigere Stellen werden in den Anmerkungen ihre Erklärung finden.

Ein Bindestrich zwischen zwei Worten deutet die engere Zusammengehörigkeit in syntaktisch-phonetischer Hinsicht an.

Die Zahlenverweise beziehen sich, wenn nur eine Zahl angegeben ist, auf die fortlaufende Nummer, wenn zwei angegeben sind, auf Seite und Zeile.

---

1. Ehezwist.

nín-ya nág wä-ís qabí-jirei.	Ein Mann und eine Frau waren mit einander verheiratet.
nín-kale ayá͞i je'éšaḥai. wíl bá͞i ḍášei.	Sie liebte aber noch einen andern Mann. Sie gebar einen Sohn.
nínki nagtá qabé͞i yû yuḍí: ‚wílka anâ-le.‘	Der Mann, welcher die Frau geheiratet, sagte: ‚Der Junge gehört mir.‘
nágti wâ teḍí: ‚wílki mä̆-liḥid.‘	Die Frau erwiderte: ‚Der Junge gehört nicht dir.‘

nínki már-kalé-yuḍí: ‚anâ-le.‘	Der Mann sagte noch einmal: ‚Er gehört mir.‘
nágti wâ teḍí: ‚nín-kalâ-le.‘	Die Frau entgegnete: ‚Er gehört einem andern Manne.‘
nínki wâ yuḍí: ‚nínka i-tús!‘	Der Mann sprach: ‚Zeige mir jenen Mann!‘
nágti wâ teḍí: ‚ḫálkan mä jôgi’i, an dộnno!‘	Die Frau sagte: ‚Hier hält er sich nicht auf, lass uns suchen!‘
nínki wuḫú-yuḍí: ‚dộn!‘	Der Mann versetzte: ‚Suche!‘
nágti wâ teḍí: ‚ān ínnanka qâdo.‘	Die Frau sprach: ‚Lass mich den Knaben mitnehmen.‘
nínki wâ yuḍí: ‚ínnanki ḫálka ḍíg, órod, ku-dôni-mâyu, nág-kalê-yān dôneya!‘	Der Mann erwiderte: ‚Den Knaben lege daher, lauf, ich mag dich nicht mehr, ich werde mir eine andere Frau suchen!‘
nagtî-wā tágtai; nínki ínnanki qâtei.	Die Frau ging; der Mann behielt den Knaben bei sich.
ḫabênki nínki sâḫedai iyo ínnanki; labâdi wā sâḫedai.[1]	In der Nacht schlief der Mann und der Knabe; alle beide schliefen.
ḫabênki nágti tímmid ē nínki wâ-ḫurdā.	In der Nacht kam die Frau, während der Mann schlief.
kólkāsāí nágti nínki míndi kú-dọḫtāí.	Da erstach die Frau den Mann mit einem Messer.
márkāsāí ínnanki qâdatai o tágtai.	Darauf nahm sie den Knaben und ging fort.
nínki báḫti[2] *walâlki sộ-tosāí, ár-kai.*	Des todten Mannes Bruder erhob sich, sah (was geschehen war).
markâsu nágti dôni. markâsu nágti ḫâlei.	Sogleich machte er sich auf die Suche nach dem Weibe, und fand sie alsbald.

[1] Man sollte nach *labâdi* eigentlich *sâḫetai* erwarten. Doch ist *sâḫedai* nach den beiden Masculinen und bei der Nachlässigkeit der Somal begreiflich.

[2] Für *walâlki nínki báḫti* oder *nínki báḫti walālkîsu.*

márkāsú wáran kú-dilḗi.	Da tödtete er sie mit einem Speere.
kólkāsú wílki sǭ qâtai. kólkāsú gúrigi yímmid.	Dann nahm er den Knaben auf und ging nach seiner Hütte.

2. Die Hammeldiebe.

ḥabár-bā rệr âḍi badán-le.	Eine alte Frau in einem Dorfe besass viel Kleinvieh.
âḍiga wânám-badán yū lêyaḥai.	Die Herde hatte viele Hammel.
nímam-bô-yimi[1] *ḥabárti, wáḥai yiḍâḥdēn: ‚wáḥannu dôneinä, inâd wonánka wáḥ na-ga-sîsa.'*	Etliche Männer kamen zu der Alten und sprachen: ‚Wir wünschen, dass du uns ein paar Hammel gibst.'
ḥabárti teḍí: ‚waḥbâ-idin ká-sīn mâyu.'	Die Alte erwiderte: ‚An euch gebe ich nichts weg.'
nimánki wâ yuḍí: ‚kalâla[2] *fóg-ni'i!'*	Die Männer sprachen zu einander: ‚Kommt, entfernen wir uns!'
ḥabártu wáḥai lễdahai labá ḥablód ǭ wawễn.	Die Alte hatte aber zwei Töchter, die erwachsen waren.
nimánki wáḥai yeḍâhdēn: ‚márku ḥabártu sā̆ḥátu, án aiyâre'e. labâda ḥablôd márkai aiyârta yimâdēn, án labá-nin gûrigä u díre'é ō wânánka ḥá ḥādêne. kólka gábalku ḍa'ó, án sō ůríne!'	Die Männer sprachen unter einander: ‚Wenn die Alte schläft, wollen wir spielen. Wenn dann die beiden Mädchen zum Spiel kommen, wollen wir zwei Mann nach der Hütte schicken, die die Hammel stehlen sollen. Wenn die Dunkelheit hereinbricht, wollen wir zum Spiel und Tanz rufen!'
ḥabárti bâ̆ 'órki maqášai, wâ̆ sā̆ḥáń-weidḗi.	Die Alte hörte das Rufen, sie vermochte nicht zu schlafen.

---

[1] = *níman ba ú yimi,* wofür auch *níman ḥabárti ú yimi.*

[2] = *kalaya.*

innánti yâ teḍí: ‚êyahôyu, maḥâd-u sāḥáń-weidḗī?‘
Das eine Mädchen sprach: ‚Mütterchen, warum schläfst du denn nicht?‘

ḥabárti wâ teḍí: ‚anígo ’âwa sâḥan mâyu.‘
Die Alte erwiderte: ‚Ich schlafe nachts nicht.‘

innánti wâ âḍigi ú-tagtā́ī; wáḥai sǫ̂-sartā́ī áfar wân.
Das Mädchen ging zur Herde und liess vier Hammel heraus.

nimânki yēy ú-gēṣí.
Sie führte sie den Männern zu.

nimánki wā qâtai.
Die Männer nahmen sie an sich.

innánti yâ wáḥai teḍí: ‚hūyedḗī ’âwa sāḥáń-weidḗī ǫ ’âwa wânánka wa sǫ̂-ḥādā́ī.‘
Das Mädchen aber sprach: ‚Meine Mutter kann nachts nicht schlafen, und ich habe doch während der Nacht die Hammel entführt.‘

nimánki wâ-tegí, wânánki yē lá-tagēn, ḥéḍka yē lá-tagēn, wā̄ gôra’ēn, wā̄ qā́ībiyēn, wā̄ sâñyedēn.[1] *labá qātā́ī.*
Die Männer gingen, entfernten sich mit den Hammeln, begaben sich mit ihnen nach einem Dickicht, schlachteten sie, zertheilten sie, und warfen das Los darum. Zwei gewannen.

ḥabênki dámbe yāī ḥabárti ku-sǫ̂-noqtên.
In der folgenden Nacht gingen sie wieder zu der Alten.

ḥabárti ú-hurúta, yēī gûrigi yimâdēn; innámba sǫ̂-jetā̂, sanqáḍ-bai maqáše, wáḥai teḍí: ‚wá-m’ḥai wáḥanu?!‘
Während die Alte schlief, kamen sie zur Hütte; das Mädchen war aber wach, hörte ein Geräusch und rief: ‚Was gibt’s, wer da?!‘

márkāsā́ī nimánki yeḍâdēn: ‚’ǫ̂da na-gá-rug!‘
Da sprachen die Männer: ‚Oeffne uns die Behausung!‘

márkāsā́ī innánti teḍí: ‚wâ-ayú?‘
Da fragte das Mädchen: ‚Wer ist es?‘

márkāsā́ī yeḍâdēn: ‚wā annágu ẹ ’ǫ̂da na-gá-rug!‘
Da antworteten sie: ‚Wir sind’s, öffne uns nur!‘

márkāsā́ī innánti teḍí: ‚ídin mâ ’aqán!‘
Das Mädchen entgegnete nun: ‚Ich kenne euch nicht!‘

---

[1] (= sie losten darum) von *sâmi* = Los, arab. سهم; bedeutet soviel wie *qôri*.

kólkāsai nimánki yeḍâdēn: ‚wâd na-garáne.‘	Die Männer erwiderten: ‚Du wirst uns schon kennen.‘
innánti teḍí: ‚ídin ka-rúgi mâyu 'ǫ̂da, idín-garán māyo'ó!‘	Das Mädchen sprach: ‚Ich öffne euch nicht die Behausung, ich kenne euch ja gar nicht!‘
kólkāsei yeḍâdēn: ‚wáḥanô-naḥai, nimánki âd-wånánka sîsei, ẹ̄, walâlai, 'ǫ̂da na-gá-rug!‘	Da sagten sie: ‚Wir sind ja die Männer, denen du die Hammel gegeben hast, öffne uns nur, Schwesterchen!‘
innánti wâ teḍí: ‚hūyetei wa sǫ̂-jēdtai, 'ǫ̂da idíṅ-ka-rúgi mâyu!‘	Das Mädchen erwiderte: ‚Meine Mutter ist aufgewacht, ich öffne euch das Haus nicht!‘

3. Die Frau und der Löwe.

ínnam-ba[1] *ḥǫ̂lo badán-le, hôyu lêyi;*[2] *hǭló-badan bai lêyihīn.*	Ein Jüngling, der viel Vieh besass, hatte eine Mutter; beide hatten viel Vieh.
wúḥu dámaʿai, ínnu gûrsadä.	Er wollte gern heiraten.
wúḥu yeḍí: ‚êyahôyu, wa gūrsánē-yä'e, hǭláḥa innǫ̂ qaibí!‘	Er sprach: ‚Mutter, ich möchte heiraten, theile uns das Vieh!‘
márkāsai teḍí: ‚íminka gūrsán meisídi. anâ innáṅ-wonâgsan ku-dôneiyi'í. ímmenka ḥá gūr-sân!‘	Jene erwiderte: ‚Jetzt brauchst du nicht zu heiraten. Ich werde schon ein hübsches Mädchen für dich aussuchen. Jetzt aber heirate nicht!‘
márkāsû yuḍí: ‚wáḥan dôneiyä, ínād is-ká-tagtá, rêr walâlka ú-tagtá!‘	Darauf entgegnete er: ‚Ich wünsche, dass du dich entfernst und nach dem Dorf des Bruders gehst!‘

[1] = ein Jüngling, junger Mensch. In der masculinen Bedeutung ist die Betonung stets auf der ersten Silbe, wie hier, bedeutet *innan* aber Mädchen, liegt der Accent auf der zweiten Silbe, also *innám-ba* = ein Mädchen. In derselben Weise unterscheidet sich das den Eigennamen vorgesetzte *ina* als Sohn und Tochter des und des, z. B. *ína-Dệr* = Sohn des Dệr, *iná-Diriē* = Tochter des Diriē.

[2] = *lêyahai.*

kólkāsai teḍí: ‚i-jā̆ʿsin!‘	Da sprach sie: ‚Gib mir Reisevorrath!‘
kólkāsû sīyí: sibrâr-'aná îyo labá 'âd ǭ túbän;[1] *wâ̆ is-ká-tagtai.*	Da gab er ihr einen Schlauch Milch und zwei Schnitten geröstetes Fleisch, worauf sie sich entfernte.
libâ̆ḥ ba jẹ́dka kâ̆-ḥälai.	Ein Löwe kreuzte den Weg.
wúḥu yeḍí: ‚wa sí' wonâ̆gsan!‘[2]	Er sprach: ‚In guter Absicht!‘
kólkāsai teḍí: ‚wár-libâ̆ḥyohô, ínnam-bān lê̜δaḥai, wā̆-i-sô 'eriyei. wáḥan dônaya inaânad[3] *i-ʿǫnín!‘*	Darauf erwiderte sie: ‚Lieber Löwe, ich habe einen Sohn, der hat mich vertrieben. Friss mich doch nicht auf!‘
márkāsû yuḍí: ‚ḥaggâd ká-timí?‘	Da frug der Löwe: ‚Wo kommst du denn her?‘
kólkāsû yuḍí: ‚wā gājônaya'é, wáḥan ʿôno i-sí'!‘	Weiter sprach er: ‚Ich bin hungrig, gib mir etwas zu essen!‘
kólkāsai ḥabárti teḍí: ‚war-libbâ̆ḥyohô, wáḥan síta labá 'âd-ǭ-túbän.‘	Da erwiderte die Alte: ‚Lieber Löwe, ich habe bei mir zwei geröstete Fleischschnitten.‘
kólkāsai 'ád sîsai.	Darauf gab sie ihm das Fleisch.
kólkāsû yuḍí: ‚wáḥan dônaya, ḍúlka ma aqâne, ínnad mêl-rêriyâ̆l[4] *i-tústo!‘*	Der Löwe sprach nun: ‚Ich wünsche, da ich die Gegend nicht kenne, dass du mir einen Ort zeigst, wo sich menschliche Ansiedelungen befinden!‘
kólkāsai teḍí: ‚wár, wân harâdai, ínnad báli-bīyä i-tústa!‘	Sie antwortete: ‚Ich bin verdurstet, zeige mir doch ein Wasserloch!‘

[1] = *lába 'ád ō dúban.* Das Zahlwort *laba* (zwei) wird in Verbindung mit einem Nomen fast immer auf der zweiten Silbe betont. In *túban* statt *duban*, wie es bei LARAJASSE lautet, bezeichnet das *t* den Laut, der im sächsischen Dialect promiscue für *d* und *t* gesprochen wird, und der auch in der Somali-Sprache ausserordentlich häufig auftritt.

[2] = in guter Absicht, in guter Weise, scil. komme ich zu dir.

[3] *inaânad* = *inânad* = dass du nicht.

[4] = ein Ort, wo eine Ansiedelung liegt.

kólkāsû yuḍí: ‚ná-wa-k-tûsayá'e!'[1]	Er sprach: ‚Das will ich dir schon zeigen, Frau!'
kólkāsái teḍí: ‚wān kâ-baqâya!'	Sie sprach: ‚Aber ich fürchte mich vor dir!'
kólkāsû yuḍí: ‚nâ, ku-ʿôni meíye'é, ínna-kên!'[2]	Da sagte der Löwe: ‚Frau, ich werde dich schon nicht fressen; lass uns nur gehen!'
kólkāsû yuḍí: ‚waʿád innō̧ sô̧-mar!'[3]	Dann sprach er: ‚Mache uns das Treuzeichen!'
márkāsái u sô̧-martái wáʿad.	Da machte sie ihm das Treuzeichen.
kólkāsái is-râʿēn.	Da zogen sie zusammen weiter.
kólkāsû yuḍí: ‚wáḥan dônaya, kólkainu rêrka 'ú-tagnó, inânad ī-šȩ̄gín!'	Nach einer Weile sprach der Löwe: ‚Ich möchte, dass, wenn wir zum Dorfe kommen, du mich nicht verräthst!'
kólkāsái beḍánti árkēn.[4]	Da sahen sie auch schon das Dorf in der Ferne.
kólkāsû libbâḥi yuḍí: ‚ná, ḥálkasân jôgayâ'e, 'órod ō̧ rêrka útag ō̧ ḥá-i-šȩ̄gin!'	Da sprach der Löwe: ‚Frau, an diesem Orte werde ich bleiben, lauf und geh in das Dorf, aber verrathe mich nicht!'
‚kólka gȩ̄lu só'oda rêro, yāñ-wáḥ ka-ʿônayâ'e.'	‚Wenn nämlich Kamele aus dem Dorf herauskommen, möchte ich ein paar davon fressen.'
kólkāsái ḥabárti-s-ká-tagtái.	Darauf entfernte sich die Alte.

[1] *ná-wa-ku-tûsaya'e,* vgl. auch p. 131 ff.

[2] = lass uns nur gehen, vgl. p. 133.

[3] Diese Redensart wird von den Somal gebraucht, wenn zwei sich auf der Wanderung begegnen und nun gemeinsam weiter ziehen wollen. Macht der Aufgeforderte nun nicht das Zeichen, d. h. drei Striche (III) in den Sand, so führt er gewiss Böses im Schilde, und der andere hütet sich, mit ihm zu gehen.

[4] = sie sahen in der Ferne. *beḍánti* bedeutet eigentlich spatium, das *e* in *beḍanti* ist dumpf wie im französ. *je.* Das Wort findet sich in dem Dictionary von LARAJASSE als *buran* verzeichnet.

kólkāsāí rêrki kú-teḍí: ‚libâḥ-ba ḥéḍka jôga!‘	Den Bewohnern des Dorfes erzählte sie dann: ‚Ein Löwe hält sich in dem Dickicht auf!‘
kólkāsâ rêrki fardíhi fûlai.	Da stiegen die Leute des Dorfes zu Pferde.
kólkāsāí libbâḥi dôntai.	Sie suchten den Löwen.
kólkāsû ká-ḍūntāí.	Der hatte sich aber vor ihnen versteckt.
kólkāsāí nimánki sǫ̂-noqtę̂n.	Da kehrten die Männer nach Hause zurück.
kōlkāsāí ḥabę̂nki sâḥedēn.	In der Nacht nun schliefen sie.
kólkāsû libbâḥi rêrki ú-yimí.	Da kam der Löwe in das Dorf.
ḥabárti áġalki ḥúrudēí yū u sǫ̂-ḍaʿāí.	Während die Alte im Hause schlief, brach er bei ihr ein.
kólkāsû ḥabárti o ḥúrudä mádaḥa qábsadei, dulâdku ku-ʿônei.[1]	Er packte dann die schlafende Alte beim Kopfe und frass sie draussen in der Nähe des Hauses.

4. Die Ehebrecherin.

ním-ba nâq-qabēí, nâgtu wa ḍíllo; nínku mo ’ôga’.	Ein Mann hatte eine Frau geheiratet, die war eine Ehebrecherin; aber der Mann wusste es nicht.
ḥabēnkî-wa ḥǭlíḥi gúrigi sǫ̂ galēí.	Spät abends kam das Vieh heim.
márkāsâ nínki yuḍí: ‚ná, wā gajô-nayâ’e, âḍiga ’âno î-ga-sǫ̂-lis!‘	Da sprach der Mann: ‚Frau, ich bin hungrig, melke mir Milch vom Kleinvieh!‘
márkāsāí teḍí: ‚ḥaiyę́he, debédä yān ú-baḥâya, wa sǭ-nǭqónaya’e, ī súg!‘	Sie erwiderte da: ‚Jawohl, ich will hinausgehen, und werde gleich wieder kommen, warte auf mich!‘
kólkāsāí debédä ǫ́-baḥtǟí.	Darauf ging sie hinaus.

[1] = er frass sie draussen in der Nähe, dicht bei dem Hause. *dibáda* würde in weiterer Entfernung bedeuten.

kólkāsû yuḍí: ‚dáqso ú-so'ónoqó!'[1]	Er sagte noch: ‚Komm eilends zurück!'
kólkāsa͞í teḍí: ‚haiyí!' wa͞í tagta͞í.	Sie antwortete: ‚Jawohl!' Darauf ging sie.
ḥabênki wânai sộ-noqón.	Sie kehrte aber in der Nacht nicht heim.
'ărôrti wa͞í timí.	Früh am Morgen kam sie.
márkāsû nínki yuḍí: ‚ḥaggâd ḥâlai kú-maqana͞íd?'	Da frug der Mann: ‚Wo bist du gestern Nacht während deiner Abwesenheit gewesen?'
kólkāsaí teḍí: ‚rêrkas-ān ú-huδedeí.'	Sie antwortete: ‚Ich habe die Nacht im Dorf da zugebracht.'
kólkāsû nínki yuḍí: ‚ná', ku-dôni mâyi'í, s-ká-tag!'[2]	Da sagte der Mann: ‚Weib, ich mag dich nicht mehr, scheer dich fort!'
kólkāsa͞ı teḍí: ‚war-níñyohō, nímwäl'í-māyí'i!'[3]	Sie sagte: ‚O lieber Mann, ein Mann wird mir schon nicht fehlen!'
‚ḥọ̄láha wáḥ ma-i-gá-sīneísa?'	‚Aber gibst du mir ein paar Stück von der Herde?'
márkāsû yuḍí: ‚ku-sín mâyu, iská-tag!'	Er antwortete: ‚Ich gebe dir nichts, pack dich fort!'
kólkāsa͞í-s-ká-tagtaí.	Da entfernte sie sich.

5. Die besorgte Mutter.

innám-bai âḍi lă-jōgta͞í.	Ein Mädchen lebte bei der Herde.
nim-bô-yimí, wuḥû yuḍí: ‚wáḥan dámaʿa͞ı, ínan ku-gûrsadó.	Ein Mann kam zu ihr und sprach: ‚Ich begehre dich zu heiraten.'

[1] = *dáqso ú-soʿón noqó* = eilig gehend kehre zurück.

[2] = *is-ká-tag* = pack dich fort. Das reflexive *is* wird sehr häufig auf diese Weise verkürzt in den Anlaut der Folgesilbe gezogen; ähnlich *ku* = dir, dich, vgl. p. 144, Z. 1.

[3] = einen Mann werde ich schon nicht vermissen, wörtlich.

wáḥai teḍí: ‚nín-kalê-yān ú-dōnâ-naḥai o nín-kale gûrsan mâyu.‘

Sie erwiderte: ‚Ich bin schon einem anderen Mann versprochen und einen anderen heirate ich nicht.‘

kólkāsû yuḍí: ‚nā, wáḥan-aḥâi: nín fiʿán ọ̄ ḥọ̀lo badán.‘

Da sagte er: ‚Mädchen, ich bin ein verständiger Mann, der Vieh genug hat.‘

‚wáḥan lêδahâi: bóqol gệla îyo tíro âḍiga îyo sóddûn fáras.‘

‚Ich besitze 100 Kamele und 100 Stück Kleinvieh und dazu noch 30 Pferde.‘

innánti wâ teḍí: ‚ʾâwa sọ̀ ʾaiyâr gúdeʾ gûrigaiàgä, wä idín-la ʾaiyârāyä!‘

Das Mädchen entgegnete: ‚Kommt heut abend zum Spiel zu unserer Hütte. Ich werde mit euch spielen!‘

nínki wä yuḍí: ‚wâ-yaḥai.‘

Der Mann antwortete: ‚Einverstanden.‘

nínki wa tāgi.

Dann ging er.

ḥabēnkî-wai sô-gudện, wā ʾúriyēn.

In der Nacht kamen sie herbei und riefen zum Spiel.

innánta hōyédēd yâ teḍí: ‚wá-m-ḥai wáḥḥas?‘[1]

Da frug die Mutter des Mädchens: ‚Was ist denn das?‘

márkāsâi innánti teḍí: ‚hôyu, wá-ḥan dôneya, ínan ʾâwa nimánka-la-ʾaiyâro.‘

Das Mädchen sagte da: ‚Mutter, ich möchte heut abend gern mit den Männern tanzen.‘

márkāsâ hōyedêd teḍí:

Ihre Mutter entgegnete hierauf:

‚na-innáñyahâi wa walántahâi, ʾórod-säḥó!‘

‚Höre, mein Mädel, du bist wohl nicht recht gescheit, geh, leg dich nieder!‘

márkāsâi innánti teḍí: ‚ẹhôyu, maḥán-ú säḥáneiyä?‘

Das Mädchen erwiderte: ‚Mütterchen, warum soll ich denn jetzt schlafen gehen?‘

márkāsâ hōyedêd teḍí: ‚ním-bad ú-donántahâi. ʾórod-säḥó!‘

Da sagte ihre Mutter: ‚Du bist einem Manne versprochen, nun geh und leg dich nieder!‘

[1] *wá-ma-aḥai wáḥḥas.*

márkāsâ nimánki 'aiyâraiyi, míd gábiyeiyi, wúḥu yuḍí:	Nun spielten und tanzten die Männer; einer sang und sagte:
‚ệdoi, gabáḍḍa sộ-dä!	‚Tantchen, lass doch das Mädchen!
ǭ dád-qalán[1] *māīni'í!*	Kannibalen sind wir doch nicht!
dál-šišēíyä gện māīní'i![2]	Wollen sie auch nicht weit entführen!
ệdä, gabáḍḍä sộ-dä!	Tantchen, lass doch das Mädchen!
ḥá na-lá-'aiyârte!'	Dass es mit uns tanze!'

6. Der Nierenstein.

ním-ba sodä'âl-tagēí.	Ein Mann ging auf Reisen.
wúḥu ú yimí, rēr-bû-imí.[3]	Da kam er in ein Dorf.
wúḥu yuḍí: ‚war-rệryohō, ḍúlka má 'aqan. wáḥan dôneya, ínnad gogól i-sîsa!'	Er sprach: ‚Ihr Dorfleute, ich kenne die Gegend nicht. Ich möchte, dass ihr mir ein Ruhelager gebt!'
rệrki wâ yuḍí: ‚wâ-yaḥāí.	Die Dorfleute erwiderten: ‚Einverstanden!'
gogól-bū-sî ǭ ḥaddána 'ânu sî.[4]	Sie gaben ihm eine Ruhestatt und dann auch Milch.
nínki wā sâḥedāí, ḥabênki wā rộb yimí.	Während der Mann schlief, kam in der Nacht ein Regen.

[1] = Menschenschlächter.

[2] = Nach einer Grenze, welche weit entfernt ist, wollen wir nicht führen. *gện* = *gêin* von *gêi* = fortbringen, führen.

[3] = *rêr ba ú-yimi* = er kam in ein Dorf. — Es sei hier bemerkt, dass in prosaischer Diction die präverbalen Partikeln *u, sô, ku, ka, la* in der Zusammensetzung mit dem Verb fast immer Träger des Accentes sind, der Stamm des Verbums, besonders wenn er wie hier einen kurzen Vocal enthält, durch sie also enttont wird. Andernfalls, und dies meist dann, wenn der Stammvocal des Verbs lang ist, tritt schwebende Betonung ein, oder die Partikeln haben einen starken Nebenton. *sộ-nōqtện* und *sǭ-nôqtện* = sie kehrten zurück. Stehen mehrere der Partikeln vor einem Verb, so hat die unmittelbar mit dem Verb verbundene den Accent, vgl. p. 149, Z. 2: *rộbka ka-sô-ka'ô* = erhebe dich vor dem Regen.

[4] = *ḥaddána 'âno u-sî.*

márkāsâ rḙ̄rki yuḍí: ‚níñyohō, rộbka ka-sộ-kaʿô, áḍalkan sộgal!‘	Da riefen die Dorfbewohner: ‚He, Mann, erhebe dich vor dem Regen, geh da in die Hütte dort!‘
márkāsâ nínki aḍalkî-galḗi. márkāsû sâḥedā́i.	Da ging der Mann in die Hütte und schlief dort.
ḥábēn-báḍki yū nágti ku-sộ-gudḗi.	Um Mitternacht begab er sich zu der Frau.
kólkāsû yuḍí: ‚na-nâgyaḥā́i, wáḥan dônaya, ínan ku wå̂sa.‘	Er sprach zu ihr: ‚Frau, ich möchte dich gern beschlafen.‘
márkāsā́i teḍí: ‚wå̂-yaḥā́i.‘	Sie erwiderte darauf: ‚Einverstanden.‘
kólkāsû gúski géšei.	Da steckte er seinen Penis hinein.
márkāsā́i teḍí: ‚wár, jôg!‘	Da rief sie: ‚Halt ein, Mann!‘
márkāsû yuḍí: ‚nā, wá-m-ḥai?‘	Er frug: ‚Frau, was ist denn?‘
kólkāsā́i teḍí: ‚ḍágaḥa bâ kḙ̄lídei gä-gå̂-jirá!‘	Sie erwiderte: ‚Ein Stein liegt bei meiner Niere!‘
kólkāsû yuḍí: ‚na, ḍágaḥ mâ aḥâ'e, wa gúskaigi-yä hâ ku ḍâfe'e, jôg!‘	Da sprach er: ‚Frau, das ist kein Stein, das ist ja mein Penis; lass ihn nur passiren, bleib ruhig!‘
kólkāsā́i teḍí: ‚wár, wáḥano gús mā 'aḥâ'e, wa ḍágaḥā. ān iská-beḥîyä, jôg!‘	Sie erwiderte aber: ‚Mann, das Ding da ist kein Penis, das ist ein Stein. Halt ein, dass ich mich davon befreien kann!‘
márkāsû nínki gábiéi, wúḥu yuḍí:	Da sang der Mann und sprach:

1. *‚na-hṓi, ma kú-galā́i guskā́igīyḙ̂,*
2. *na-hṓi, misé wa-â ku-gḙ̂s-märâīyḙ̂?!‘*

1. ‚He, Frau, ging mein Penis nicht ordentlich in dich hinein,
2. oder ist er dir an der Seite herumgefahren?!‘

7. ʿAuwâle.

ʿAuwâle,[1] *tolkîsu wa Núḥ, nâg wú qabéi, Berberá-jogí, áqal bu lêy.*[2]	ʿAuwâle, von der qabîle Núḥ, hatte eine Frau, lebte in Berbéra und besass ein Haus da.
áqalkîsa áqal-bô-ḍu.[3]	Sein Haus war einem anderen Hause sehr nahe.
labâda áqalba labá nagód yē lê-yihīn.	Diese beiden Häuser hatten zwei Frauen.
nâgi siāḫád-badán yē lẹdaháı, *nâgta-kalé siāḫád má-le.*	Die eine Frau besass viel Schmuck, die andere dagegen hatte keinen.
nágti ʿAuwâle masệrtai,[4] *wáḥai tedí: ‚war-níñyohō bal-ʾệk áqal-kā!ʻ*	Die Frau des ʿAuwâle beneidete jene und sprach: ‚Lieber Mann, sieh doch das Haus da!ʻ
kólkāsû yuḍí: ‚nā, wá-m-ḥāī?ʻ	Er fragte: ‚Was ist denn, Frau?ʻ
kólkāsáı tedí: ‚wáḥan dônaya sída nâgtā ínnad siāḫád ī-sîsa!ʻ	Sie antwortete: ‚Ich möchte gern, dass du mir einen solchen Schmuck, wie ihn die Frau da hat, schenktest!ʻ
kólkāsû yuḍí: ‚ná, mî-yan u-bá-ḥaya'é,[5] *âḍigáıgi yān sọ̀-kḥáına-ya'é*[6] *ọ̄ ībínayâ'e, ī-súg!ʻ*	Er erwiderte: ‚Frau, ich will gleich aufs Land hinaus gehen, mein Kleinvieh mitnehmen und verkaufen, warte nur auf mich!ʻ
kólkāsû tegéı, âḍigi wu sọ̀-kḥaiyéı. kólkāsû ībíyeı.	Darauf ging er, nahm das Vieh mit sich und verkaufte es dann.
kólkāsû yuḍí: ‚nágtáıda, yân siā-ḫád u ībínaya.ʻ	Nach seiner Rückkehr sagte er: ‚Liebe Frau, ich will dir jetzt einen Schmuck kaufen.ʻ

[1] ʿAuwâle, dieser Name bezeichnet einen, der rechtes Glück hat, also *ʿauwâ-le* von *ʿáūwo, ʿauwáda* Glück.

[2] *Berbéra ú-jogi, aqal bu lêyahai.*

[3] = *áqalkîsa áqal ba ú ḍôw.*

[4] sie beneidete, war ärgerlich über. Synonym sind die Ausdrücke *majẹ̀ratai* von *majẹ̀ro, ʾáūritai* von *ʾáūri.*

[5] *mîyi yan u-báḥaya'é.*

[6] *yān sọ̀-kaḥáınaya'é.*

kólkāsû arkā́ı mḗl-ai ḫamár-ku-'aiyârayān. kólkāsû 'aiyârai.	Da sah er an einer Stelle Leute um Geld spielen. Da spielte er auch.
kólkāsā́ı la'ágti-ôḍan kă-ḫālên.	Da gewannen sie ihm das ganze Geld ab.
kólkāsû nâgti ú-yimí.	Nun kam er zu seiner Frau.
kólkāsā́ı teḍí: ‚siāḫád mẹ-ìbisī?[1]'	Die frug: ‚Hast du mir einen Schmuck gekauft?'
kólkāsû yuḍí: ‚la'ágti-ôḍan le-i-gă-ḫḗl.'	Er antwortete: ‚Mein ganzes Geld haben sie mir abgewonnen.'
kólkāsā́ı is-ká-ǫideı́.	Da fing sie darüber an zu weinen.
kólkāsû gabiyô wúḫu yuḍí:[2]	Da hub er an zu singen und sagte:

1. *nā, wáḫad qâdatâ ínnad ḍérgi-ê qulúbkā 'âšahâ![3]*
2. *ḍúñ-yér bā́ı ẹ́-ḍāfšẹ̄n ídihí qabâbaḫtôdiê.[4]*
3. *Qôrʿún[5] ba wâ i-lá-feḍî-e qā́ıbihí ḍaʿā́iê.*
4. *wáḫad qâdatâ ínnad ḍérgi-ê qulúbkā 'âšahâ!*

1. Frau, wenn du soviel zu dir nimmst, dass du satt wirst, legt sich schon dein Kummer!
2. Ganz allmählich liessen sie mir davongehen das Getrappel der Herde.
3. Qōrʿún sass bei mir, als der Erlös in Theile zerfiel.
4. Aber wenn du erst mal soviel zu dir genommen, dass du satt bist, wird sich dein Kummer schon legen!

---

[1] = *siāhád ma i-îbisī. siāḫád* ist natürlich صياغة.

[2] = *gabiyéi ō wúḫu yuḍi.* Diese an unser Singen und Sagen erinnernde Wendung leitet fast sämmtliche Lieder ein.

[3] = Dein Kummer legt sich schon. Die wahre Bedeutung von *'âšaha* zu ergründen, gelang mir nicht; Yûsuf konnte mir nur mittheilen, dass es soviel wie *âdyer* heisse.

[4] = das Getrappel der Schafherde (*qabâbaḫti* = das Getrappel), d. h. der klingende Erlös für die Schafherde, das Geld, welches durch sein Geräusch an die Herde gemahnt; eine echt somalische Metapher.

[5] Der Name des Freundes und Stammesgenossen, die Bedeutung des Spitznamens ist nicht recht klar, *qôr* = Hals.

márku gábiyei yû ʿAdán tägí, laʿág bū ú-dōntā́i.

Nachdem er so gesungen, wandte er sich nach ʿAdan und suchte sich da Geld zu erwerben.

márku sanā́-jōgí yū nín dilḗi.[1]

Als er sich ein Jahr hier aufgehalten, verletzte er einen Mann gefährlich.

márkāsâ lá-ḥeḏā́i.

Daraufhin wurde er festgenommen.

ḥábsiga ʿádmed ya la-gú-ḥeḏā́i.

Er wurde in ein ʿAdaner Gefängniss gesteckt.

wúḥu dônaya, nínka serkâlka 'ú-ḫaddâna,[2] *ínnu 'ú-bariya.*

Nun wünschte er, dass der Mann, der beim Serkâl Diener war, Fürsprache für ihn einlege.

márkāsû ninkî-ḥeḏná gábiyei ō wúḥu yuḏí:

So sang dann der Gefangene und sagte Folgendes:

1. *wáḥ siärôyin*[3] *îyo debédä îyo ḏulálka*[4] *märâyä,*
2. *dệir ōdám-bān gá-ga-jîra dáwaš-îa qôqâ-ẹ!*[5]
3. *wấḥum-bâd máraráin*[6] *kartâ, mânta, gâʿalô-ẹ;*

---

[1] = Als er sich ein Jahr (*sanä* سنة) hier aufgehalten, verletzte er einen Mann gefährlich. — ʿAuwâle konnte, nachdem er einmal gespielt, das Spielen nicht lassen, und bei einer solchen Gelegenheit gerieth er mit einem der Spieler in Streit und brachte jenem eine schwere Kopfwunde bei. Darauf erfolgte seine Gefangennahme.

[2] = the servant to the Serkâl. *ḫaddâna* = *ḫaddân-a* = Diener seiend. Dieser Diener war, wie auch aus dem Lied hervorgeht, ein Stammesgenosse und Freund *(gaʿâl)* des ʿAuwâle, der also sollte für ihn bitten, *innu 'ú-bariya.*

[3] Plural von *siâro* = زيارة Festzug, Prozession. Es war nämlich zur Zeit des رمضان, während der überall in ʿAden Festtrubel herrscht, als der arme ʿAuwâle im Gefängniss sass.

[4] Plural von *ḏul,* bedeutet: allerorten, überall.

[5] = von einem Mauerwall umgeben, sitz ich fern vom Schauen und Spiel. *gá-ga-jîra* statt prosaischem *ga-gá-jîra,* steht voran, und es folgt *dáwaš-îa qôqâ-ẹ* = *dawášo îyo qôqa.* In Prosa würde es lauten: *dawáš-īa qôqa bân ga-gá-jira. qôqa* = Spiel der Kinder. *dawášo* = Theilnahme, Zugegensein bei einem Fest, hier blosses Zuschauen gemeint.

[6] von *mórarai* = durchzusetzen versuchen.

4. *kâd arjî-na î-qortô,*[1] *lá-gu-gû mûnâyo!*[2]
5. *wáḥum-bâd mârarāin kartâ, mânta gâʿalô-ę!*
6. *kólka gâḍigu*[3] *debédä márä, bân deréju*[4] *mûdâ-ę!*

1. Während die Festzüge draussen überall herumziehen,
2. Sitze ich hinter Kerkermauern abgeschlossen vom Schauen und Spiel!
3. Lieber Freund, du könntest es heute doch versuchen,
4. Dass du mir ein Bittgesuch schriebst, denn dir wird sicherlich die Vergünstigung zutheil!
5. Lieber Freund, du könntest das heute wohl versuchen!
6. Schon wenn ich mit dem Wasserkarren draussen herumfahren dürfte, würde ich das für eine Prozession halten!

8. Der Freier.[5]

ním-ba innáni ú-dōnanāid.	Einem Manne war ein Mädchen versprochen.

[1] = Bist du derjenige, welcher das Gesuch nämlich mir schreibt. *kâd* = *ka âd,* im Sinne von *ḥadâd.*

[2] = Du wirst begünstigt, von *mûnai* (mit *ku* construirt) = Jemandem eine Gunst erweisen, arab. مَنَّ.

[3] Hier der Wasserkarren, in welchem die Sträflinge das Wasser aus den entfernten Cisternen holen, und mit dem sie dann in den Strassen herumfahren, um die Leute zu versorgen.

[4] = درجة, das Einherschreiten.

[5] Der Freier ist ein Mann vom Stamme der Ḥábr-jaʿâlo, während seine zukünftigen Verwandten und auch sein Sangesgegner vom Stamme der Ḍúl-baḥánta sind. Die Ḥábr-jaʿâlo sind Nachkommen des Stammvaters Idọr, die Ḍúl-baḥánta dagegen Nachkommen des Dārọd. Jene sind im Verhältniss zu diesen von kleiner Statur und werden deshalb von den Ḍúl-baḥánta mit dem wenig schmeichelhaften Epitheton *fûda-gúnâd* oder *sal-fọdâda* belegt. *fûda-gúnâd* = die mit dem kleinen Loch im Hintern; *fûda* = *fudud* und *gúnâd,* Adjectiv von *gún* = Loch, vgl. LARAJASSE s. v. *sal-fọdâda* = die mit dem kleinen, zarten Hinterbacken. *sal (sálki)* = der Hinterbacke, beide heissen *baḍi.* Die Ḥábr-jaʿâlo nennen nun dafür die Ḍúl-baḥánta *gúrji-ḍę̂re* oder *gurję̂-le,* oder hier im Gedicht auch *gurâʿana. gúrji-ḍęre* = die mit dem vielen Schmutz am Podex. *gúrję* = Schmutz, Koth, *gurję̂-le* = Koth habend. *gurâʿana* = das schlechte, betrügerische, scil. Geschlecht Dārôd's. Das *jôgi-mâyu* des ungeduldigen Freiers benutzt nun der Ḍúl-baḥánta zu einer an-

wúḥu yuḍí: ‚anígo wáḥan tãgaya rẹ̄r-ḥédidkai.‘	Er sagte: ‚Ich werde jetzt zu meinen Verwandten gehen.‘
kólkāsû ú-tägí ǫ̂ yuḍí: ‚wáḥan dônaya, ínaidin innánta î-rartân!‘[1]	Er ging also hin und sprach: ‚Ich möchte, dass ihr mir das Mädchen ausstattet!‘
kólkāsāi yeḍâhdēn: ‚haiyẹ́he, mânta dayâr[2] *má-aḥâ'e, labá 'ašó jôg!‘*	Sie antworteten darauf: ‚Jawohl, aber heute ist die Ausstattung noch nicht fertig, bleibe noch zwei Tage!‘
márkāsû yuḍi: ‚jôgi-mâyu!‘	Da entgegnete er: ‚Ich bleibe nicht!‘
kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí:	Darauf hub er an und sang:

1. *Dârôd gurâ'aná, wúḥu súgayá mu sîyo!*[3]
2. *wâ-tán ḥalāi-qalín,*[4] *márka hóiga túrugtệne!*[5]
3. *áqalkân ḥilb-îyo sôr leḥáin, ḥálabló 'u-bûḥa!*[6]
4. *gûru má ḥagâginã,*[7] *wáḥ-ba ló-hadôdilâ-e!*[8]

1. Darôd's Geschlecht ist bös und schlimm; das, worauf einer wartet, gibt es ihm nicht!
2. Es hat mir nicht einmal eine Kamelin geschlachtet, als sie die Hütte errichteten!

---

züglichen Replik, indem er *jôgi mâyu* (ich bleibe nicht) interpretirt als *jôgi kâ̂ri-mâyu* = ich kann nicht (sitzen) bleiben, mit Zugrundelegung des bösen Spitznamens der Ḥábr-ja'âlo.

[1] = dass ihr mir das Mädchen ausstattet, mir für das Mädchen den Hausrat aufladet *(rar)*.

[2] = arab.-hindost. طيار.

[3] = *wúḥu súgayá ma u-sîyo* = dieses er erwartet, nicht giebt er ihm.

[4] = *ḥála î-qalín* = eine Kamelin mir nicht schlachtend.

[5] = als sie mir die Hütte zum Nachtlager herrichteten, so nach der Erklärung. *hoiga* von *hoẟo* = die Nacht zubringen; vgl. LARAJASSE s. v. *hoio.* Die energetische Form *túrugtệne* ist wahrscheinlich eine Bildung von *daragad* (درجة) = der erhöhte Raum in der Hütte; vgl. LARAJASSE s. v. *daragad.*

[6] = füllet die Milchbehälter. *ḥaláb-le* = Milchbehältniss (von حلب).

[7] = die nicht gerade, ordentlich gebaute Hütte, das Hochzeitshaus.

[8] = thut etwas als Schutzdach gegen die Sonne auf die Hütte. *áqalkan wa lá hadôdi-le* = das Haus ist mit einem Schattenspender versehen. *hadôdi-le* von *haḍ (haḍki)* = Schatten.

3. In diesem Hause, das weder Fleisch noch sonstige Speise hat, füllt wenigstens die Milchgefässe!
4. Thut doch wenigstens etwas als Schutzdach gegen die Sonne auf die ganz windschiefe Hütte!

kólkāsâ rẹ̄rki-nín[1] *gabiyéi, wúḥu yuḍí:*

Da erhob sich ein Mann aus dem Dorfe und sang:

1. *Îdôr sal-fọ̄ḍåḍá, wúḥu súgāyá mu ḍáuro!*[2]
2. *wâ sộ-sídna ḥẹ̄ḍyihî, sábka lộ-toláï-e!*[3]
3. *Îdôr sal-fộḍåḍá, wúḥu súgāyá mu ḍáuro!*

1. Der Mann aus Idôr's Geschlecht mit dem zarten Hintern, er möchte gern auf etwas warten und kann's nicht aushalten!
2. Wir bringen ja schon eingeflochtene Schüsseln (zum Sitzen) herbei!
3. Der Mann aus Idôr's Geschlecht mit dem zarten Hintern, er möchte gern auf etwas warten, kann's aber nicht aushalten!

9. Verunglückte Werbung.

nín sọ̄māliéd-ba innáni u-dônanaid.

Ein Somali war mit einem Mädchen verlobt.

márkāsû nínki wúḥu kẹ̄nai: áfar farás iyo tobáṅ-gẹ̄lä iyo tiró âḍiga.

Da brachte der Mann Folgendes herbei: 4 Pferde, 10 Kamele und 100 Stück Kleinvieh.

márkāsû gūrigî-mi.[4] *kólkāsû yuḍí*

Dann kam er zur Hütte. Darauf

---

[1] = ein Mann aus dem Dorfe, eigentlich des Dorfes ein Mann, ein Dorfbewohner.

[2] Soll nach der Erklärung im Dialecte der Ḍúl-baḥánta, besonders auch für *êg (êk)* = siehe! gebraucht werden.

[3] = Wir bringen ja schon Schüsseln, die in eine Umhüllung *(sab)* eingeflochten oder genäht sind, herbei. Der boshafte Sänger meint, anders als in diesen grossen flachen und bequemen Schüsseln ist dem Freier mit dem empfindlichen Hintertheile das Sitzen nicht möglich.

[4] = *márkāsû gūrigi imi* = *m. gūrigi yimi.*

innánta hǭyédēd: ‚ḥǭlaha qâdo'o, innánta ẹ́-rär!‘	sprach er zur Mutter des Mädchens: ‚Nimm dir das Vieh und statte mir (dafür) das Mädchen aus!‘
kólkāsa͡ai innánta hōyedêd teḍí: ‚war, ḥǭlóho i-gu-ma-filâ'ä, ḥǭlá-kale î-kẹ̄n!‘	Da erwiderte die Mutter des Mädchens: ‚Mann, das Vieh genügt mir noch lange nicht, bringe mir noch mehr!‘
márkāsû yuḍí: ‚ḥǭlá-kale ma ḥaistâ'ä! innánta ma la-i-sî-naya?‘	Da sprach er: ‚Mehr Vieh habe ich nicht! Wird mir (aber trotzdem) das Mädchen gegeben?‘
márkāsa͡ai teḍí: ‚ku-sîn mâyu!‘	Sie erwiderte: ‚Ich gebe sie dir nicht!‘
márkāsû nínki yuḍí: ‚war, 'âwa innánta lá-'aiyâro!‘	Da sprach der Mann: ‚Ihr Männer, lasst uns heut Abend mit dem Mädchen tanzen!‘
márkāsa͡ai ḥabệnki 'aiyârēn.	Da tanzten und spielten sie nachts.
márkāsa͡ai innánti u-imáṅ-weidei.	Das Mädchen war aber nicht gekommen.
márkāsā nínki gâbiyei, wúḥu yuḍí:	Da sang der Mann und sagte:

1. *Álla,*[1] *rêr lǫ sǭ 'aiyâr guda-ệ!*
2. *Álla, la-gú-qade͡i, taiyú-ḥuma-ệ!*[2] —
3. *Álla, gabáḍai, 'âwa nabád la*[3]*-sâḥō-ệ!*
4. *Álla, berí ʿúdur la*[4]*-sǭ-tǭs-ệ!*

1. Ach Gott, da bin ich nun hergekommen, um mit den Leuten hier zu tanzen!
2. O weh, da ist sie mir entrissen worden, das ist bitter! —

[1] Hierzu vgl. p. 137.

[2] = ein schlechter Geschmack. *ta͡iyu (taiyádi)* = Geschmack, z. B. ***barîska** taiyädîsa* = der Geschmack des Reises.

[3] = mit, in Frieden.

[4] = mit Krankheit.

3. Wohl Mädchen, heut Nacht magst du in guter Ruh schlafen!
4. Doch morgen erhebe dich mit kranken Gliedern!



10. Der getäuschte Liebhaber.

innám-ba ḥabę̂n nín lá-ballántai.	Ein Mädchen hatte mit einem Manne für die Nacht ein Stelldichein verabredet.
wáḥai teḍí: ‚áqalka wêin, ę̄ ḥágga-bari ú-jedä,[1] *'âwa kâlai!'*	Sie sagte: ‚Komm heut Nacht nach jenem grossen Hause, welches nach der Ostseite zu liegt!'
‚ḥaiyí!' bū yuḍí, wu-s-ká-tagēí.	‚Gut!' sagte er, und ging seiner Wege.
ḥabênki bu yími; innánti wû-wāy.	In der Nacht kam er; das Mädchen fand er aber nicht.
malínti dambô-arkāí.	Am folgenden Tage wurde er ihrer gewahr.
kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí:	Da sang er und sagte:

1. *na-ya bâm-badan maḥâd ī-teḍí:*
2. *aǰal wę̂m-bahânu lę̂nadô,*[2]
3. *ḥágga-barû-u-ję̂dahadô?!*[3]

1. Weib, warum hast du mir eine solche Lüge gesagt:
2. Wir haben ein grosses Haus,
3. Das schaut nach der Ostseite hinaus?!

---

[1] = welches nach der Ostseite blickt.

[2] Vgl. p. 126.

[3] Vgl. p. 126.

11. Die Anspruchslose.[1]

Original.		Der Prosa angenähert.
Álla waḥám-bukā-ệ; wahár Bīlô	1.	*Álla wáḥam-búka; war-Bîlō*
'ệl bilâš[2]-an, wahár, sidaệ, wahár Bīlô.	2.	*'ệl bilâš yān sída.*
waḥán dohônaya-ệ: wahár Bīlô.	3.	*wáḥan dônaya:*
áq̣al wệm-ban dohônaya-ệ, wahár Bīlô.	4.	*áq̣al wệm-bān dônaya.*
áfar á͞ur-an dohônaya-ệ, wahár Bīlô.	5.	*áfar á͞ur yān dônaya.*
ḥáddana wáḥan dohônaya-ệ: wahár Bīlô.	6.	*ḥaddána wáḥan dônaya:*
tíra âḍig-an dohônaya-ệ, wahár Bīlô.	7.	*tíra âḍiga yān dônaya.*
tobâṅ-gẹl-án dohônaya-ệ, wahár Bīlô.	8.	*tobâṅ-gẹ̄l yān dônaya*
dabâdehêd-na wâ wanägehệ, Bīlô!	9.	*dábadéd-na wa wanâ̈ge.*

1. Ach Gott, Bîlo, ich bin krank:
2. Einen Brunnen, so gut wie umsonst nämlich, trage ich bei mir.
3. Das (Geringe), was ich verlange dafür, ist Folgendes:
4. Ein grosses Haus wünsche ich mir (zunächst),
5. Ferner auch vier Kamele möchte ich haben.
6. Danach wünsche ich mir noch
7. Hundert Stück Kleinvieh

---

[1] Zur Verstechnik vgl. p. 134 ff. Das Heiraten ist auch im Somali-Lande keine leichte Sache; der leidige nervus rerum, die pecunia im eigentlichen Sinne, spielt dabei eine ebenso wichtige Rolle, wie anderswo. Um nun den jungen Burschen den Entschluss zu diesem schweren Schritt zu erleichtern, geben die heiratslustigen Mädchen ihnen zarte Winke über ihre Reize, und dass sie ihre Forderungen hinsichtlich des Brautpreises auf das denkbar niedrigste Mass beschränken würden. Dass es aber mit dieser Bescheidenheit nicht immer weit her ist, zeigt dieses Spottgedicht.

[2] = einen Brunnen umsonst. *'êl* = vagina, *bilâš* = بلا شى. Für *'êl* findet sich auch die Metapher *báli gibína.*

8. Und ferner noch zehn Kamele.
9. Dann aber ist unser Glück (vollkommen), Bîlo.



12. Bûlo-Lied.

nín ḥę̂sai wúḥu yeḍí:	Ein Mann sang und sagte:
1. *Bûloi*[1] *βǫ́ūdada ẹ́-tabsî,*	1. Bûlo, lass mich deine Schenkel berühren,
2. *ḥálka bóḥorku kû idlâdo,*	2. Dort, wo der Gürtel aufhört,
3. *îyo βǫ́ūdada ẹ́-tabsî!*	3. Dort lass mich deine Schenkel berühren!
gabáḍ wa ḥę̂stai wáḥai teḍí:	Das Mädchen sang und antwortete:
1. *βǫ́ūdada bílǟš má-aḥá!*	1. Meine Schenkel sind nicht umsonst!
2. *bęsada*[2] *má-ḥaisá?*	2. Hast du Geld bei dir?
wílki wa ḥęsai:	Der Bursch sang darauf:
1. *bę̂sada wá ḥaistá!*	1. Freilich habe ich Geld!
2. *βǫ́ūdada ẹ́-tabsî!*	2. Lass mich nur deine Schenkel berühren!
gabáḍ wa ḥę̂stai:	Das Mädchen gab zurück:
1. *war-Bîlo bę̂sada má ḥaisíd!*	1. Lieber Bîlo, du hast ja doch kein Geld!
2. *î-dä, nín-kale dônté!*	2. Lass mich, dass ich mir einen andern suche!
nín-kale wā ḥę̂sai, wúḥu yuḍí:	Ein anderer Mann sang nun und sagte:
1. *na-Bûloi béri wa gûrḗi,*	1. Bûlo, morgen ziehen wir fort,

[1] Bûlo = Hütte, Name des Mädchens. [2] von hindust. پیسا.

2. *gálabệd qabánnā́i,*	2. Westwärts nehmen wir den Weg,
3. *ǭ gệ̂d-gorā́iyu*[1] *kór-u-ḍâfne.*	3. Und am Góray-Baum vorbei geht's aufwärts.
4. *ayâ qarábsan dôntân?*[2]	4. Wem werdet ihr euch da anschliessen?
wíl ba ḥệsai, wúḥu yeḍí:	Ein Bursch sang drauf und sagte:
1. *na-Bûloi, ḥáddān jîbsadó,*[3]	1. Bûlo, wenn ich dich auffordere,
2. *kǫlla*[4] *jôgä kâri-meisídi!*	2. Kannst du unmöglich bleiben!
3. *jírriğâga qǘdaḥdîsi*	3. Vor den Dornen des Jírriğa-Busches
4. *îyo jílbis is-kú-'ǫgú!*[5]	4. Und vor Schlangen hüte dich!

13. Warnung des Geliebten.[6]

nínki wa ḥệsai:	Der Mann sang:
1. *howệ̂, 'awệ̂ya*[7] *Bulô, howâ̂yahệ̂.*	1. Komm Bulo, ich will mit dir plaudern!

[1] wörtlich Straussenbaum, wegen seiner Grösse so genannt; Name eines Signalbaumes südöstlich von Berbera, an dem vorbei die Karawanen aus der Küstenebene hinauf auf das Hochland ziehen, um sich westlich zu wenden.

[2] *qarábsan* im Sinne von تَقَرَّب = sich nähern, Jem. anschliessen auf der Reise.

[3] = wenn ich rufe, durch meinen Ruf auffordere, von *jîbso, jîbsánaya* = rufen, zum Spiel rufen.

[4] = بالكُلّ = durchaus.

[5] Für *is-kú-'ogú* (= hüte dich vor . . .) findet sich auch der Schluss *yu kúqanîni,* so dass Vers 3 und 4 den Sinn ergeben würden:

3. Denn die Dornen des Jírriğa-Busches
4. Und die Schlangen werden dich beissen!

[6] Zur Entstehung des Liedes sei Folgendes gesagt: Es waren zwei Qabîlen, der einen entstammte der Mann, der andern gehörte die Frau an. Die zwei Stämme verkehrten zunächst friedlich; dann aber beschloss die Qabîle, zu welcher die Frau gehörte, einen Ueberfall über die andere, und zwar zur Nachtzeit, während die Männer des andern Dorfes zu Spiel und Tanz herübergekommen waren. Die Berathung hat jedenfalls eine Verschiebung der Tagesordnung veranlasst und es ist spät geworden; daher die Frage des Mannes an seine Geliebte: *idín u 'awéisin dâ̄rai-ê.* Denn durch das verspätete Nachtessen ist auch das Tanzen und Spielen verzögert. Während des Tanzes nun giebt die Frau ihrem ahnungslosen Geliebten in scheinbar harmlosen und den Mitspielenden unauffälligen Worten Kunde von der gefährlichen Situation, in der er und seine Stammesgenossen sich befinden.

[7] = bleibet munter und plaudert, von *'awai* = plaudernd den Abend verbringen.

2. *idín u*[1] *'awéisin*[2] *ḍâra-ệ,*[3] *ho-wâyahệ.*

nâgti wai ḥệstai:

1. *howệ, 'áwer*[4] *bās-lô, howâyaḥệ!*
2. *'áwa-na 'áiyar bógō-ệ,*[5] *howâ-yahệ,*
3. *bérri-na áiḍa dalándali*[6]*-ệ, ho-wâyahệ!*

2. Warum hat sich bei euch das Abendessen so hinausgezogen?

Das Weib sang:

1. O, diese Nacht voll Unheil!
2. Heut Nacht zwar herrscht lustiges Spiel,
3. Morgen aber schleppen sich mühselig arme Leute von dannen!

Allegro quasi andante.



1. *howệ 'awệya Bulô howââyahệ*
1. *howệ 'áwer bāslô howââyahệ*



2. *idín u 'awéisin dâârayệ howââyahệ*
2. *'áwana 'áiyar bógoa-ệ howââyahệ*
3. *bérrina áiḍa dalándaliệ howââyahệ*

14. Mann und Frau.

(Ḥệs.)

nínki wa ḥệsai:

1. *ānígo bilbílo*[7] *ka-ʿad-ệ,*

Der Mann sang:

1. Weisser glänzte ich wie der Mond,

---

[1] = *mahá idin u* = warum ist euch.

[2] = Zeit des Abendessens *('aweisínki)*.

[3] *ḍêra-ệ* = *ḍêra* = spät, auf *ʿawéisin* bezüglich.

[4] = dieser Abend, diese Nacht; *'âwa* mit dem selteneren Demonstrativ *-er* verbunden.

[5] = *bógo* = laute Lustbarkeit; vgl. bei LARAJASSE s. v. *buḫ* und *bog*.

[6] Reduplication von *dâlan* = mühselig sich schleppend, so nach der gegebenen Explication.

[7] Reduplicirte Form für *bil* = Mond; beliebter Männername, in den Liedern ist *Bîlo* = Mond; vgl. (p. 158, 1) *wahár Bīlô,* (p. 159, 12) *war-Bîlo.*

2. *ǫ̂ bę̂šā́iada*[1] *búḍko*[2] *sidéi,*	2. Und unseres Stammes Herrscherstab trug ich,
3. *yâ̂n bâli*[3] *gúrsadéi,*	3. Da heiratete ich ein schlechtes Weib.
4. *ân βǫ́udada ka-kála-jābéi!*[4]	4. Und habe mir dadurch die Schenkel zerbrochen!
nâgti wai ḥęstai:	Die Frau sang:
1. *ānígo bilbílo ka-ʿad-ę̂,*	1. Weisser glänzte ich wie der Mond,
2. *bíladâe ka-múġ dę̂r-ę̂,*	2. Weit heller strahlte ich wie ein Spiegel,
3. *bír*[5] *la-gô-ę-ka-'údōn-ę̂,*[6]	3. Von Eisenschmuck war ich beschwert,
4. *búrge'*[7] *bóḫorka i-gá-f̊ūréi,*	4. Da hat ein schlechter Kerl mir den Gürtel geöffnet,
5. *ân βǫ́udada ka-kála jābéi!*	5. Und ich habe mir dadurch die Schenkel zerbrochen!

15. Seltsames Verlangen.

nâg-ba tumâl ú-timid, wáḥai teḍí: Eine Frau kam zu einem Schmied und sagte:

1. *'ábbānô, mudáʿ iyōhô míndohô*[8] *báratai-ę̂;*
2. *'ábbānô, gús ma nǫhô tuhumêsā-ę̂?*[9]

---

[1] von *bę̂l (bę̂ša)* = Stamm, Sippe.

[2] = der Herrscherstab, sonst Keule, Stock.

[3] = schlechtes, faules Weib, alte Schlumpe. Bei Larajasse findet sich ein *bali(gi)* in der Bedeutung alt, aber nur von Dingen; vgl. arab. بال.

[4] = ich habe mir die Schenkel zerbrochen, d. h. ich bin ein geschlagener Mann, da infolge der Faulheit und Unsauberkeit der Frau die Leute dem unwirtlichen Hause nicht nahe kommen.

[5] Soviel wie eiserner Schmuck hier.

[6] = gewichtig, *ká 'udōn* = beschweren; vgl. arab. وزن und *mīdán* in L. Reinisch's ʿAfar-Sprache.

[7] = schlechter Kerl; vgl. arab. بور.

[8] = *îyo mindiyó* = und Messer.

[9] = *nǫ̂-tumêsa. nǫhô,* bezüglich *nǫ̂* steht für *i* = mir. Das im Versanfang stehende *'ábbānô* von *'abbân* eigentlich Karawanenführer, vgl. Larajasse s. v.

1. Meister, Gabel und Messer hast du gelernt (herzustellen);
2. Wirst du mir aber auch einen Penis schmieden können?

tumâlki bâ yuḍí:	Der Schmied entgegnete:
1. *na, an kû-tume'ẹ,*	1. Frauchen, schmieden kann ich dir schon einen,
2. *tilmân ḍabo-ẹ!* [1]	2. Aber sage nur, wie er beschaffen sein soll!
nâgti bâ teḍí:	Die Frau sagte nun:

1. *'ábbānô, ḥa ḥúmadệ, qára-û-yệlehệ!* [2]
2. *'ábbānô, kolkû gālô, ḥá ḍuhúbnâde'ẹ!* [3]
3. *'ábbānô kolká dambệ qára-û-yệlehệ!*

1. Meister, lass ihn immerhin sonst schlecht sein, mach ihn nur recht umfänglich!
2. Wenn er hinein geht, lass ihn zunächst recht schlank werden!
3. Dann aber (wenn er drinnen ist), mach ihn wieder dick!

16. Den unhöflichen Mädchen.

ḥáddi nínku rẹ̄r-ḥédidki ú-yimâdo, marku áq̇alka sộ-galá, yai ḥa-blóho q̇álabka [4] *ká-qādân.*	Wenn ein Mann in ein Dorf zu Verwandten kommt, so nehmen die Mädchen, sobald er das Haus betritt, ihm das Gepäck und die Waffen ab.
márkāsâ nín rẹ̄r-ḥédidki ú-yimí.	Nun kam da ein Mann zu Verwandten in ein Dorf.

[1] = fixire mir die Beschaffenheit. Neben *anígu wa kú-tilmâmaya* sagt man häufiger *anígu wa tilmân ḍabánaya* = ich erkläre. Zu *tilmân* vgl. L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *ʿalam.*

[2] = *qára-u-ĵệlệ* = mache ihn nur zu einem ordentlichen Prügel (= *qara*). *yệlệ* steht für *yệle* und dies für *yêl. ḥa ḥúmadệ* ist aber = *ḥá ḥumade'e* = *ḥá ḥúmádo.*

[3] = *ḥá ḍūbnádo,* von dem Worte *ḍûbno* = lang machen, strecken, dünn machen. *ḍûban* = lang, schmächtig.

[4] *q̇alabka,* alles, was der Mann auf der Reise mit sich führt.

márkāsâ innánti q̇álabki ka-qâdi weídi. Da versah das Mädchen, ihm das Gepäck abzunehmen.

kólkāsû gabiyéi, wúḥu yuḍí: Sogleich hub jener an zu singen:

1. *nā-hōí maga'āígu wa Wégädḙ,*
2. *ộ Weged-wânti*[1] *yân aḥai-ệ*
3. *ộ gabaḍân wårmáha nǭ-sidín,*
4. *nā-hōí, wa wägârad*[2] *gōína-ệ!*

1. Höre Mädchen, mein Name ist Weged.
2. Und Weged der Hinker bin ich zwar;
3. Aber dem Mädchen, das uns die Speere nicht beiseite trägt,
4. Dem werden wir den Gürtel zerschneiden!

17. Schlagfertig.

ním-ba innáni ú-dōnanāíd. Einem Mann war ein Mädchen versprochen.

kólkāsû gabiéi ǭ wúḥu yuḍi: Da sang er und sagte:

1. *nâ, ku-ḥógsad-ō*[3] *ḥógta ḥḙlaδô:*
2. *ḥágga,*[4] *ḥúyedā môye,*[5] *ḥáḍig*[6] *ma sǭḥatâ-tahāí.*[7]

1. Mädchen, ich habe mich nach dir erkundigt und die Nachricht erhalten,

---

[1] = der Hinker; *anígo wa wāntínaya* = ich hinke, humple; gehört wahrscheinlich zu arab. ونى.

[2] (= Gürtel), des Metrums wegen die zweite Silbe betont und gelängt, sonst *wägarad. wägarad (wägarádki)* bedeutet aber auch Stock, und so ist eine Beziehung hergestellt zwischen *wårmáha* und *wagârad;* wer die Speere nicht vorträgt, kriegt den Stock zu kosten. Diese versteckte Wortspielerei ist echt somalisch.

[3] = *ku-ḥógsadei ō* = ich habe mich nach dir erkundigt und . . ., von *ḥógso* = sich erkundigen. *ḥógta* = die Nachricht, Kunde.

[4] = حقّا.

[5] = ich weiss nicht recht, im Gegensatz zu *máδa* = nein; zu *môye* vgl. Larajasse s. v.

[6] = Seil, Strick; wichtiges Utensil für den Hausbau und das Haus überhaupt.

[7] = du bist eine, welche nicht flicht; von *sǭḥo* = für sich flechten.

2. Dass du vielleicht gar nicht — ob deine Mutter die Arbeit thut, weiss ich nicht recht — ein Seil zu flechten verstehst.

kólkāsái innánti ḥệstai wáḥai teḍí:	Da erwiderte das Mädchen und sang:

1. *wâr, ku-ḥógsad-ō ḥógta ḥệlaδô:*
2. *ḥágga, âbaḥā môye ḥár-gur*[1] *bâ-tahái!*

1. Auch ich habe mich nach dir erkundigt, Mann, und die Nachricht erhalten,
2. Dass du sicherlich — ob dein Vater, weiss ich nicht recht — ein Dreckkratzer bist!

18. Die unzufriedenen Töchter.

ním-ba labá ḥablód-le.[2]	Ein Mann hatte zwei Töchter.
wúḥu yuḍí: ‚labatáidâ ḥablôd, wáḥan ka-báḍaya, in nín[3] *ḥabláḥa kála-gôya.‘*	Er sprach: ‚Was meine beiden Töchter anlangt, so fürchte ich, dass ein Mann die Mädchen defibuliren könnte.‘
‚ǭ wáḥan dôneya ínan ʿẹ́d-la gệya.	‚Ich möchte darum in eine menschenleere Gegend übersiedeln.‘
márkāsû góiskîsi[4] *rárei.*	Alsbald lud er seinen ganzen Hausstand auf.
márkāsû ʿẹ́d-la gệyi.	Darauf zog er in die Einöde.
márkāsû mệšu gệyi[5] *wa mệl ʿául-badan.*	Der Ort, wohin er übersiedelte, war aber reich an Gazellen.
márkāsā̂ innáni káʿsatei.[6]	Da machte sich das eine Mädchen auf, um nach Männern auszuschauen.

[1] = Mistsammler, Strassenräumer. [2] = Töchter habend.

[3] *in nín . . . kala-gôya,* für *in nín . . . kala-gôyo.*

[4] = seinen ganzen Hausstand; bei LARAJASSE findet sich *ḥois* = a hut surrounded by an enclosure; das *g* in *goiskîsi* ist gleich ق.

[5] = *mệš-u-gệyi* = er zog an einen Ort, der . . .

[6] = ein Mädchen erhob sich, nach Männern auszuschauen, von *kaʿsó* = sich auf die Suche nach Jemandem machen, ausschauen nach Männern (bez. Weibern).

márkāsai ḥẹ̄stai wáḥai teḍí: Dann sang sie (enttäuscht) und sprach:



1. *âbōhóhō ʿegahâl ʿẹd-lá fureī;* 1. Pâpa ʿEgâl ist in die Einöde gezogen;

2. *wâ ʿāháhaul lā dâhāqauna-ệ.*[1] 2. Nun können wir mit den wilden Thieren essen.

3. *ʿîd ma nọ́hō ḍohôwehệsa-ệ!* 3. Kein Mensch kommt uns zu nahe!

19. Der Entrüstete.[2]

ínnam-bō gabiy-ô wúḥu yuḍi: Ein Jüngling sang und sagte:

1. *nâgahá qaḥâbahá*[3] *galai-e ọolólka lộ 'ộdai,*
2. *ệ maga'ôdä lá-goreī sídi nín qamaisan,*
3. *īyâga-bâ jína qâdayé'e,*[4] *mâ aḥá qainûnä!*[5]

1. Die Frauen, die in's Bordel gehen, das viele Gemächer enthält,
2. Und deren Name aufgeschrieben wird, wie der eines verschuldeten Mannes,
3. Die treibt ein böser Geist dahin, denn mit rechten Dingen geht's nicht zu!

---

[1] = *wa ʿaul la dâqaina. dâhaqauna* oder *dâhaqôna* für *dâqaina* (= wir fressen) erinnert an participiale Wendung.

[2] Der Klagegesang beschreibt die Einrichtungen der ʿAdener Bordels, in deren einem der Sänger um sein Geld gebracht worden ist, als er aus seiner heimatlichen Wildniss kommend, sich verlocken liess.

[3] = die Prostituirten (قحبة). Man könnte auch übersetzen und so wörtlicher: Die Frauen, welche sich prostituiren, werden in viele kleine Gemächer *(qólol)* eingesperrt.

[4] = *qâdaya* = er führt, nimmt sie hin.

[5] = قانونی, von *qainûn* قانون und *ä* aus *aḥ* = seiend.

20. Die Entrüsteten.

1. *wîlašî*[1]*-bulšô*[2] *bā-ệ!*	1. Ihr ungeschliffenen Viehtreiber!
2. *βộdia bírku ma sídān-ẹ!*	2. Eure Schenkel tragen keinen Eisenschmuck.
3. *maḥâd nō-bâḍī wêidēn-ệ?*	3. Warum guckt ihr uns nicht ein Bischen näher und genauer an?

21. Dem abtrünnigen Stammesgenossen.[3]

ínnam-bō gabiyô wúḥu yuḍí:	Ein junger Mann sang und sagte Folgendes:

1. *'Onayô ḥọgta bân ḥẹ̄l-ô ḥar-gur bâ-tahai-ê,*
2. *kolkî tolkên salsalái*[4] *ẹ warmâha sáiḍái!*
3. *mä sobâhi bān dôniyiô,*[5] *sil-bälbâlaq*[6] *wẹní!*

1. 'Onay, ich habe die Kunde erhalten, dass du ein Dreckkratzer bist,
2. Während unser Stamm kämpft und die Speere schleudert!
3. Ich mag keinen Polizisten leiden, du altes Rührholz du!

Marcia.



'Ona-yô hogta bân hē-lô hargur bâtahai-ê
kool-kî tool-kên salsalái ẹ war-mâha saiḍái
mä so-bâhi ban dôniyiô sil-bälbâlaq weni.

---

[1] Plur. von *wil* = Bursche, junger Mann.

[2] Bei Larajasse = men and black cattle.

[3] Lied, verspottet einen gewissen 'Onay (Fresser), der der Aufforderung seines Stammes, mit in den Kampf gegen einen anderen Stamm zu ziehen, nicht nachkam, vielmehr als die Kunde von dem Aufgebot nach 'Aden gelangte, sich schleunigst unter die bei den Somal verhassten Policemen *(sobâhi)* aufnehmen liess. Ob dieses verrätherischen Gebahrens rief ihm ein scheidender Stammesgenosse, welcher dem Heeresrufe folgte, jenen Schmähgruss zu.

[4] = *sáiḍsaiḍai* = *saiḍai* = den Speer schwingen, schütteln. Vgl. arab. زلز, ذلذل, دلدل.

[5] = *dônayo.*

[6] = der die Vagina zittern macht. *balbâlaq*, von *bálaq* = hin- und herbewegen; bei Larajasse findet sich *walaḫ*, vgl. L. Reinisch, W. Bilin-Sprache s. v. *walaq.*

22. Ein räthselhafter Vorfall.

ním-ba gabiyô wúḥu yuḍí:

Ein Mann sang und sagte:

1. *nā, berî*[1] *waḥân feḍî-jira-ệ:*
2. *mệl galôgu*[2] *fûriya-ệ,*
3. *físntu*[3] *labá-ʿod lệsa-ệ,*
4. *ímmenka-na ḥúja*[4] *lá-arka-ệ:*
5. *ḥáḍig*[5] *yān mệl ḍig-ǫ*[6] *lá-ḥaḍi-ệ!*

1. Frau, früher pflegte ich zu sitzen,
2. Dort, wo der scheue Gálo pfeift,
3. Der Fín sein zweifach Lied anschlägt.
4. Jetzt nun ist ein Wunder zu sehen:
5. Ein Seil, das legt' ich (selbst) dahin, und unversehens ist's gestohlen!



23. Trost für den Hunger.

Mídgän wá qabā nâg; wāi gâjo-dẹ̄n.

Ein Midgan nimmt eine Frau; (da sie nichts zu essen haben) hungerten sie.

márkāsû midgânki wúḥu yuḍí:

Da äusserte sich der Midgan folgendermassen:

1. *gúbädād-an*[7] *gûbi dôna,*

1. Eine Brandstätte werde ich brennen;

---

[1] = früher, einstmals.

[2] *gálo (gälôgu)* = ein Vogel, von Aussehen und Art wie das Rebhuhn.

[3] *(fin)* = ebenfalls ein scheuer Vogel, mit einem Federbusch auf dem Kopf, hält sich auf Bäumen versteckt und singt bald hoch, bald tief, daher *labá ʿod lệsa* = er schlägt, macht zwei Stimmen oder Töne; ferner die Redensart: *war, mahâd 'u lába ʿód láinaisa* = Mensch, warum redest du einmal so (gut) und einmal so (böse)? doppelzüngig. Das Verb ist *lai* = schlagen, machen.

[4] = Wunder, räthselhafter Vorfall, vgl. arab. حجا etc.

[5] = Schlinge.

[6] = *ḍigai-ǭ* = ich legte und.

[7] = die Brandstätte, Brandherd, von *gubádo* und dieses von *gub* = verbrennen.

2. *gḗdaḥá ka-bḗḥi dôna,*	2. Dann werden Kräuter daraus entspriessen;
3. *be'îd ká-dâq̣i dôna,*	3. Die wird eine Antilope fressen;
4. *ē̦ án qābán dônó;*	4. Und die werde ich fangen;
5. *yḗšä*[1] *án ka-jḗḥi dôno.*	5. Und aus ihr einen Strick schneiden.
6. *sābêntá an sín dôno.*	6. Den werde ich um ein Mutterschaf hingeben.
7. *sômalká*[2] *ai ḍâli dônto.*	7. Das soll einen Widder gebären.
8. *bâḍedîsa, âda ḍâlayā̆, ḍán!*	8. Dessen Schwanz(-Fett), o du Gebärende, das trinke!

24. Der Verzweifelte.

nin ǭdada[3] *ǭ waḥ-bâ-ḥaisán yā gâjodai.*	Ein bejahrter Mann, der gar nichts besass, litt sehr an Hunger.
márkāsû yuḍi:	Da sprach er:
1. *wáḥ-ba ḍáuran mâyî!*[4]	1. Nichts, gar nichts kann ich erblicken!
2. *Allô ḍāgáḥio sǭ-dādî!*[5]	2. O Gott, schütt' Steine über mich!
3. *'īdái daqâq!*[6] *âḍa Allái kalái!*[7]	3. Staub bedecke mich! Zorn Gottes komm' über mich!

25. Der Egoist.

nín sǭmālíed wá gabiyéi wúḥu yuḍí:	Ein Somali sang und sagte:

[1] *(yḗl)* = der Strick aus dem Fell des Thieres, vgl. Larajasse s. v.

[2] = der Zuchtwidder, der zur Zucht auserwählte, während die übrigen männlichen Thiere meist castrirt werden.

[3] = bejahrt, von *ǭdo* = alt werden.

[4] = *mâyi'i.*

[5] = *sô-dadi'i.*

[6] = o Staub, bewege dich, wirbele, nämlich um mich zu bedecken. Zu *daqâq* vgl. L. Reinisch, Saho-Sprache s. v. *dakah* und Larajasse s. v. *daḫaji.*

[7] = *âḍa Allá i-kalái.*

nín ḍintá, ḥá ḍinté![1]	Lass den Todten todt sein!
nín ḍaʿmá, ḥá ḍaʿmé!	Lass den Geplünderten ausgeplündert!
áḥmed ḍâwa[2] *ḥá gā̄ḍó!*	Lass den Aḥmed immer das Wundfieber bekommen!
ḥaddân ḍehó[3] *ga-râbéi,*[4]	Wenn ich nur Ḍého wieder kriege,
gúrji-ḍȩre[5] *húngowéi!*[6]	Dann haben die Podices das Nachsehen!

26. Pech.

1. *sádeḥ ḍogór madôwā:*[7]	1. Dreierlei ist Pech:
2. *nîn magâlä lá-gu-ḍaʿā́i,*	2. Ein Mann, der in der Stadt ausgeplündert worden ist,
3. *nín magáñyo*[8] *gúrsadéi,*	3. Ein Mann, der ein liederliches Weib geheiratet,
4. *îyo mît*[9] *ḍogór madôwa.*	4. Und ein Todter; die drei haben Pech gehabt.

27. Der Aufschneider.

nim-bâ yuḍi:	Ein Mann erzählte:
sobáḥ[10]*-bān mȩ̄l sǫ̂-marai ʼabâd*[11]*-bān máqalai.*	Eines Morgens ging ich an einem Orte vorbei, da hörte ich ein klägliches Geschrei.

---

[1] = *ḥá ḍintó*, ebenso in der folgenden Zeile *ḥá ḍaʿmé* = *ḥá ḍaʿmó.*

[2] Hier Krankheit nach Verletzung im Kampfe gemeint. LARAJASSE giebt nur *dawo (daïmo)* = medicine etc.

[3] Name der Kamelin, welche dem Sänger im Kampfe geraubt wurde.

[4] = ich habe wieder gewonnen, indem ich es ihnen abgenommen habe; vgl. arab. ربأ und ربع. LARAJASSE s. v. *karau,* L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *rabah.*

[5] oder *gurjḗ-le* = die (viel) Schmutz in podice haben; Schimpfname der Ḍúlbaḥánta von Seiten der Ḥábr-jaʿâlo, s. Anm. 5, p. 153.

[6] = übervortheilt werden, das Nachsehen haben.

[7] = schwarzes Haar, Pech, hier in übertragenem Sinne.

[8] = *bâli* = schlechtes, liederliches Weib.

[9] = *mîyit* = ميّت. [10] = صَباح.

[11] = lautes Geschrei, Gejammer; vgl. LARAJASSE *ʿabad.*

wāṅ-kú-baiḍái.[1]

Ich bog nun vom Wege ab darauf zu.

sâ, wā díqsi háḍgo la-gú-ḥaya[2] *ǭ ilg-ḍẹ̄ro lä-gä-rídeya.*

Siehe da, da ist es eine Fliege an einem Seile, der eben ein mächtiger Zahn herausgezogen wird.

28. Redensart der Somal.

sǭmâlitu wáḥai teḍáhda: ‚nínki dîn dīṅ-wâsayá arká, arzaqád-badan bû ḥẹ̄lá.‘

Die Somal pflegen zu sagen: ‚Der Mann, welcher eine Schildkröte sieht, die eine andere begattet, gewinnt viel Reichthum.‘[3]

29. Reiterlied.[4]

(Gerâr.)

1. *bulâlo, fárdi wá taḥái féḍe Méḥamûdí.*
2. *féḍẹgi ku-kórrai wâ tahái Fâraḥâ lasǭdă.*[5]
3. *Állo, kála fóggá ḥâjẹdệnu-s-kú-fül-sári!*[6]
4. *ānégu-na nín rẹ̄r Fâraḥâ wân fûl-is-lâδaḥái!*[7]
5. *ādégu-ná farsámadí*[8] *bári*[9] *yâd fīgá*[10] *ʿartái!*

---

[1] darauf zu biegen = *kú-baiḍ*, abbiegen vom Wege = *ká-baiḍ;* vgl. Larajasse s. v. *baidbaid* und *baïd* im Anhang.

[2] = welche durch ein Seil gehalten wird.

[3] Die Erlangung eines solchen Reichthums ist aber sehr in Frage gestellt, denn Yûsuf erklärte: *dîn dīṅ-wâsaya, árki ba māyān,* d. h. eine Schildkröte, die eine andere begattet, sieht man nicht, krigt man nicht zu sehen.

[4] Dieses Gerâr stammt von einem ʿÍtu-Galla, d. h. von einem Somâli, dessen Stamm, die ʿÍtu-Galla, in der Nähe von Harar wohnend, fast ganz umringt ist von wirklichen Galla-Stämmen. Oestlich von den ʿÍtu-Galla hausen die Maḥmûd und die Tribe der Fâraḥā, deren Pferdezucht bekannt ist.

[5] = ihre Quellen.

[6] = Ach Gott, ganz weit davon ist es, dass wir unsere Wünsche in das Gleichgewicht bringen. *is-kú-fül-sari* = das Sichentsprechenmachen, vgl. Larajasse s. v. *fil.*

[7] = ich selbst wollte herfallen über. *fûl* = reiten, besteigen, vgl. Jemandem auf das Dach steigen.

[8] von *farsamo* = die durch Uebung und Anlage erlangte Geschicklichkeit, Talent, Anlage, Gewandtheit geistiger Art, Klugheit, judicium; wörtlich: Fingerfertigkeit, aus *far* + *samo* (von *san*).

[9] = Land, hier Heimat. [10] = wild, unbändig, ungestüm, scheu.

1. Du Gelber, die Herde, der du entstammst, weidet im Gebiet der Maḥmûd.
2. Die Gegend, die dich grossgezogen, ist das Quellgebiet der Fâraḥa.
3. Ach, wie weit davon ist es noch, dass wir in unsren Absichten übereinstimmen!
4. Während ich über einen Mann von den Fâraḥa herfallen wollte,
5. Bist du deiner Neigung getreu, trotzig in deine Heimat geflohen!

30. Beim Tränken der Kamele.

gẹlu gûga ʿábbi u mâyu, gẹdähú yu ʿónayâδo, ʿábbi mâyu.	Während der Regenzeit trinken die Kamele nicht, und zwar der Kräuter wegen, weil sie die essen, deswegen trinken sie nicht.
kólka ḥagâgu yimâdo, yū ʿábbaya.	Wenn aber die trockene Zeit kommt, dann trinken sie.
ḥagâgi bâ yimi.	Nun kam also die trockene Jahreszeit.
gêli-jiríhi bầ yuḍí: war-gẹlu, ḥaggû u ʼärôrayä?[1]	Die Kamelhüter frugen da: ‚Ihr Kamele, wo soll denn die Tränke stattfinden?ʻ
mid-bâ yuḍí: ‚Búrʻu[2] *u ʻärôraya!ʻ*	Eines antwortete: ‚Zu Búrʻu soll die Tränke sein!ʻ
ʻärôrti yā labá-nin tágtai. wáḥai qâtei lǟbầ-ḥaḍūb-gẹl[3] *iyó labá-gendẹ́l.*	Am Morgen machten sich zwei Mann auf den Weg, nahmen zwei Milcheimer und zwei Wassereimer mit.
wáḥai yiḍâhdēn: ‚war-gẹlu, galábta ʻẹlka hâ yimâdo, ʼâwa ḥâ mirtéʼe!ʻ[4]	Sie sagten noch: ‚Ihr Kamele, dass ihr gegen Sonnenuntergang zur Quelle kommt, damit ihr dann später abends trinkt!ʻ

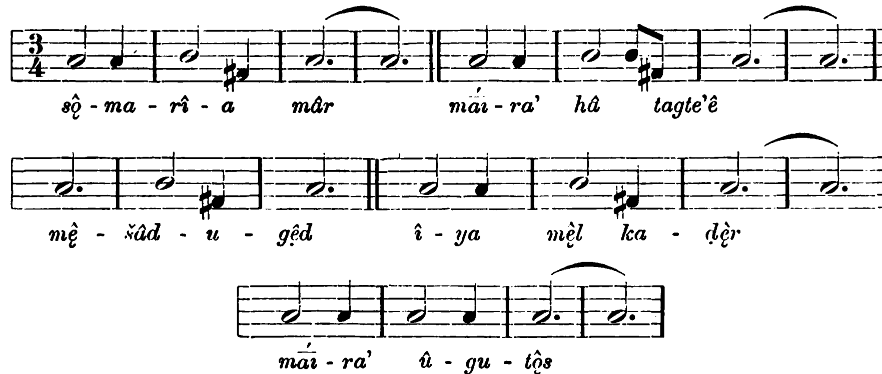
[1] = wo soll die Tränke stattfinden; zu *ʼärôraya* vgl. Larajasse s. v. *aror*.

[2] Quelle im Gebiet der Ḥabr-yûnis.

[3] = zwei Eimer für Kamelsmilch, vgl. Larajasse s. v. *haḍub*.

[4] = *ḥâ mirtó* = damit du abends trinkst! (Bei Larajasse findet sich ein *mirr* = grazing of horses at night.) Dagegen *ḥá mairáʻto* = dass sie (die Kamelin)

kólkāsâ gę̂li yími ʿę̂lki.	Da kamen die Kamele zur Quelle.
kólkāsû mírtai ḥabênki.	Dann tranken sie zu nacht.
márkas-ínnan ḥę̂sai, wúḥu yuḍí:	Darauf sang einer der Jünglinge und sagte:



1. *sǫ̂-mar-îa mâr!*	1. Gehe hin und kehre wieder!
2. *mái̅ra' hâ tagte'ę̂!*	2. Geh zur Weide hin!
3. *mę̂š-âd-u-gę̂d*[1]	3. Nach dem Ort, wo gutes Gras,
4. *îya mę̂l ka-dę̂r!*	4. Und nach fernerem Ort!
5. *mái̅ra' û-gu-tǫ̂s!*	5. Mach dich auf zur Weide!

31. Verwünschung der störrigen Kamelin.

ínnam-bā ḥál mâli-jiréi.	Ein Knabe pflegte ein Kamel zu melken.
ḥášo niríg[2]*-yer yâi lę̂daḥa̅i.*	Die Kamelin hatte ein Junges.
nirígti-bā drûa[3] *ká-dile̅i.*	Eine Hyäne tödtete ihr das Junge.
ḥáši-bâ, kolki nirígti druâgi ká-dile̅i, 'âno yę̄lán-weide̅i.[4]	Als nun die Hyäne das Junge getödtet hatte, wollte sie keine Milch mehr geben.

abends weidet, frisst, auf die Weide *mái̅raʿ* (Weide) geht! Zu dem Liedchen ist Folgendes zu bemerken. Die Kamele ziehen an der Tränke ein oder mehrmals vorüber, und da, nicht am Brunnen selbst, trinken sie. Ist der Durst gestillt, so gehen sie auf die Weide um zu äsen.

[1] = *mę̂ša âd-u-gę̂d* = ein Ort, gut in Bezug auf Kräuter.

[2] vgl. L. Reinisch, ʿAfar-Sprache s. v. *narig.*

[3] = Hyäne, findet sich bei Larajasse als *durwa.*

[4] = sie gab keine Milch her, machte keine Milch.

ínnanki bâ gabyô wúḥu yuḍí:	Der Bursch sang da und sagte:
ḥáddād dîto-bā[1] *dábadâbo!*[2]	Wenn du dich weigerst, treff dich die Krankheit!
díraʿ[3]*-bâ il bḙ̂l!*[4]	Verliere in einer Diráʿ ein Auge!
ḥága wá-ḥag[5] *bḙ̂l!*	In einem Ḥága ein Zitzenpaar!
mánso[6] *máraq̇*[7] *môd!*	Halt eine Mânso-Schlange für einen Zitzenstrick!
ʿîn[8] *ʿáus môd!*	Halt einen ʿÎn-Busch für saftiges Gras!
símbirírohô!	Strauchle und gleite aus!
sínda ká-jáb!	Brich dir die Hüfte entzwei!
lâba qáu[9] *ḍüḥdôd*	Dann soll aus der Mitte zweier Felsblöcke
qīqâ dälûn![10]	Der Rauch (deines bratenden Fleisches) hoch aufsteigen!

[1] = wenn du dich etwa weigerst; *ba* emphatisch angehängt.

[2] = treff dich die Krankheit. *dábadâbi gḙ̂la lâiyi* = die Krankheit (eine Art Fieber) hat die Kamele befallen.

[3] = nach der Erklärung soviel wie *jilâl* = Sommer. Bei LARAJASSE findet sich *diraḥ* und *duraḥ*. Doch scheint *diraʿ (diráʿdi)* mehr der Frühling, die frische Jahreszeit zu sein, auf welche dann der *jilâl* und *ḥágā* folgen.

[4] = verlieren, beraubt werden; vgl. LARAJASSE s. v. Vgl. L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *balā́*.

[5] = Zitzenpaar; man unterscheidet *ḥágga bídeḥ* und *ḥágga mídig* = linkes und rechtes Zitzenpaar.

[6] *(mansádi)* = dicke, schwärzliche Giftschlange, deren Biss in einer halben Stunde tödten soll, und die sich um die Zitzen schlingend, die Milch aussaugt; vgl. LARAJASSE dagegen s. v. *masso.*

[7] = Zitzenstrick, mit welchem je nach Bedarf die Zitzen der Kamelin zugebunden werden, um das Saugen der Kleinen zu verhindern.

[8] *(ʿînki)* = ein ziemlich hoher Strauch, der keine Dornen, aber kleine Blätter, verschiedenfarbige Rinde hat und giftig ist; er kommt in manchen Gegenden in grossen Beständen vor. Die Kamele, die gern von ihm naschen, gehen zugrunde, wenn man ihnen nicht eine Art Fettbrühe als Gegenmittel reicht.

[9] *(qáugi)* = grosser Felsblock. Zwei derartige Blöcke zusammengerückt, bilden einen Herd.

[10] *(dálun)* = sich weit erstreckend, hoch erhebend. Man sagt z. B. *qáuladîsu dálun dḙ̂ra* = sein Rufen schallt weit, ist weit vernehmlich.

32. Der Ausreisserin.

ínnam-ba gệl lä-jogí. *ḥálba dâqi weídei ǭ wáḥai dônaisa ínai báḥsata.* *kólkāsû ínnanki gábiyei ǭ wúḥu yuḍí:*

Ein Knabe hütete die Kamele. Eine Kamelin frass nicht, sondern wollte gern davonlaufen. Da sang der Bursch und sagte:

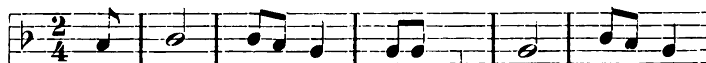
1. *qaulệy*[1] *Ilā̈ bā̂m-bariyaδệ:*[2]
2. *ár, gẹlá-kalā̆ sǭ-ḍā̆ḥ-mareí, gā̆gi*[3] *ku dîdibi:*
3. *ilmahâgo jau-lệy*[4]*-ǭ gệla dâba jôgē.*[5]

1. O Qaul, ich werde Alla bitten darum,
2. Dass ein Löwe, der mitten durch die andern Kamele ging, dich auf dem Weideplatz mit seinen Pranken festhält!
3. Dann wird dein Kind ein Geschrei erheben und hinter den (andern) Kamelen herlaufen!

33. Lieder der Hirtenmädchen.

ḥabláha sǭmālîed yā̆ âḍiga u-gú-hẹ̄sân:

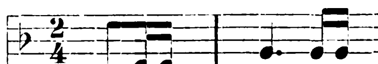
Die Somali-Mädchen pflegen die Herde anzusingen:



I. II. *howê hówe hô hówe hô-wê hówe-hô*



1. *mânta lệbān hówe-hô*
2. *lâqi-nâ-yē hówe-hô*
3. *šô ma dâlō hówe-hô*



4. *šô ma da-ʿâl ḍigo*

---

[1] = o mein Qaul.

[2] = *bân báriya-ê.*

[3] = dass er dich auf dem Weideplatz *(gägi)* festheftet; vgl. *didib* bei Larajasse.

[4] = *jau-lệyi* = es wird ein Geschrei machen, anheben; vgl. *ʿód-lesa* auf S. 168, Anm. 3.

[5] = wird hinter ihnen leben, sich aufhalten.

I.

1. *mánta*[1] *lẹ̄l-ān hówẹ-hô!*	1. Den lieben langen Tag
2. *lâqinâyẹ̄*[2] *hówẹ-hô!*	2. Hab ich nun schon gerufen!
3. *šô ma dûlō*[3] *hówẹ-hô?!*	3. Wird's Vieh denn gar nicht müde?!
4. *šô ma daʿâl ḍigo?!*[4]	4. Will sich's denn gar nicht legen?!

II.

1. *dệla, dệlō*[5] *hówẹ-hô! dệla, dệlō hówẹ-hô!*	1. Auf, auf, du Schwarzbrüstiger!
2. *wâga dâlaʿi*[6] *hówẹ-hô,*	2. Hast du des Morgenrothes Aufgang,
3. *ệ dušâ márai*[7] *hówẹ-hô,*	3. Das schon den Himmel bedeckt hat,
4. *wânad*[8] *dâi'ḥain hówẹ-hô?!*	4. Denn gar nicht wahrgenommen?!

34. Das Naschkätzchen.

ḥabár-ba innán-le.	Eine alte Frau hatte eine Tochter.
'ān-ā́i-lūšei.[9]	Sie bereitete durch Schütteln der Milch Butter.
ḥabárti wa búrʿad mêl ḍigtai.	Die Alte legte die Butter an einen Ort.

---

[1] = *mânta lẹlä ân* = den ganzen Tag ich.

[2] = ich habe gerufen; von *lâqi* = rufen.

[3] = wird es denn nicht müde, ist es denn nicht müde; *šo* zweifelnd vorangestellt.

[4] von *daʿâl ḍig* = sich auf das Ohr hinstrecken, lang niederlegen vom Vieh. *daʿal* = Ohrläppchen, wie mir Herr Prof. REINISCH mittheilt.

[5] = ein an der Brust schwarzer, sonst hellfarbiger Widder, auch *wấn dệlen* genannt, *sabênti dệleid* = das schwarzbrüstige Mutterschaf.

[6] = das Heraufkommen der Zeit. *dâlaʿi*, von طلع, vgl. auch LARAJASSE s. v. *dalʿo.* [7] = und welches schon die Oberfläche *(dúša)* überzogen hat.

[8] *wânad* (= *miânad*) *dâi'ḥain* = hast du nicht gesehen? Bei LARAJASSE *ḋai* look.

[9] *'âno yai lûšei* = sie schüttelte Milch.

innánti wa ḥâtei; fár bai ku-'ôntai.	Das Mädchen stahl davon und ass mit dem Finger davon.
márkāsâ hūyedêd ká-baqátei.	Da bekam sie Furcht vor ihrer Mutter.
márkāsái innánti teḍi: ‚êyahôyu, yâ fartáida súbaga kú-ḍūgéi?‘[1]	Sie sprach: ‚Mütterchen, wer hat denn mit meinem Finger von der Butter genascht?‘
hūyedêd teḍi: ‚môyi, kú-wada ḍûgnaδâ-nä!‘[2]	Ihre Mutter erwiderte: ‚Ich weiss nicht recht, da wir ja wohl alle beide davon genascht haben!‘

35. Kindergespräch.

ínnam-bā mḙ̂l ḟeḍí, innán-kaláu-timi.[3]	Ein Junge sass an einer Stelle, da kam noch ein Mädchen herbei.
ínnanki yâ yuḍí: ‚hūyetéi wáḥai teḍí: „'âwa wán yânu qalánaina!“‘	Der Junge sagte: ‚Meine Mutter hat gesagt: „Heut Abend werden wir einen Hammel schlachten!“‘
innánti ya wáḥai teḍí: ‚'âwa 'âno no ḍámaina.‘	Das Mädchen sagte: ‚Und wir werden heut Abend Milch trinken.‘
ínnan-kalô-yimi, wúḥu yuḍí: ‚anágo 'âwa barîs bânu karsánaina.‘	Ein anderer Junge kam hinzu und sagte: ‚Wir werden heut Abend Reis für uns kochen.‘
innánti yā waḥái teḍí: ‚ḥabêndambé ḥaḍûḍ bânu karsánaina.‘	Das Mädchen sprach nun: ‚Morgen Abend werden wir Durra für uns kochen.‘
ínnankî-wa wúḥu yuḍí: ‚berítu sáfar bânu díraina; barîs bâi no-kênayên.‘	Der Knabe entgegnete: ‚Morgen werden wir eine Karawane abschicken; sie werden uns wahrscheinlich Reis bringen.

[1] = wer hat mit meinem Finger von der Butter geleckt? Vgl. LARAJASSE s. v. *duḥ*.

[2] = *kú-wada ḍûgnaδô + na;* über *ḍûgnaδô* = *ḍûgnai* s. p. 125 ff.

[3] = *innán-kale ú-timi,* vgl. weiter unten *ínnan-kalô-yimi* = *ínnan-kale ú-yimi.*

innánti wáḥai teḍí: ‚annáguna sáfar diránai ọ timír bâi no kēnayên.‘

Das Mädchen sagte nun: ‚Auch wir haben eine Karawane abgeschickt; sie werden uns wahrscheinlich Datteln bringen.‘

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚ābáḥai îyo aurkaiyâgi Bẹrbéra tāgi.‘

Der Knabe sagte: ‚Mein Vater ist mit unserem Kamel nach Berbera gegangen.‘

innánti wa teḍí: ‚hūyédi îyo áūr-kaiyâgi mädôbi yâ Berberá tägí.‘

Das Mädchen versetzte: ‚Meine Mutter ist mit unserem schwarzen Kamel nach Berbera.‘

ínnanki wā yuḍí: ‚ābáhai wúḥu sǭ-ibíneyä: ḍâlin.‘

Der Knabe sagte: ‚Mein Vater wird nämlich eine junge Kamelin kaufen.‘

innánti wáḥai teḍí: ‚hūyúdi wáḥai sǭ-ibíneisä: labá-wân îya sābện.‘

Das Mädchen sprach: ‚Und meine Mutter, die kauft zwei Hammel und ein Mutterschaf.‘

ínnankalô-yimi wúḥu yuḍí: ‚walâšai ya Berberá tagtáī, ním bā gûrsatei.‘

Ein anderer Bursch kam hinzu und sagte: ‚Meine Schwester ist nach Berbera gegangen, sie hat einen Mann geheiratet.‘

nínki wā yuḍí: ‚labá-aur Berberá u-sộ-dira, sǭr sộ-sâraina.‘

Der Mann hat gesagt: ‚Schickt zwei Kamele nach Berbera, wir wollen sie mit Lebensmitteln für dort beladen.‘

innánta hūyeḍệd ya teḍí: ‚labá aur dôni mainí‘,[1] áfar áūr yān-sộ diráina.‘

Die Mutter des Mädchens erwiderte: ‚Nicht zwei Kamele, sondern vier wollen wir hinschicken.‘

innánta walâlkēd yâ yuḍí: ‚yâ kú-yuḍí: gûrso?‘

Der Bruder des Mädchens sagte: ‚Wer hat dir denn gesagt: heirate?‘

innánti wáḥai teḍí: ‚gûrigînu

Das Mädchen entgegnete: ‚Un-

[1] = labá aur dôni mainí'i.

mo-wanâgsana ǫ ânan jôgi kárain.‘

sere Hütte ist nicht fein, und ich konnte nicht da bleiben.‘

ínnanki wā̆ yuḍí: ‚nín-kale ǭ wanâgsan yâd gursā̆n-leḥā̆ít.‘

Der Bursch (Bruder) sagte: ‚Du hättest einen anderen, hübschen Mann heiraten sollen.‘

innánta hūyédēd ya wáḥai teḍí: ínnanka wa rúntīsi; nín-kale ǫ wanâgsan ǫ gêḷo-badan ǫ âḍi-badan ǫ fáras-badan yâd gursā̆n-leḥā̆ít.‘

Die Mutter des Mädchens sprach: ‚Der Junge hat Recht; du hättest einen anderen Mann heiraten sollen, der hübsch, reich an Kamelen, Kleinvich und Pferden wäre.‘

innánti ya teḍí: ‚nínkan ān gúrsadei, wa wáḥ âḍi-badan, sóddom fáras bū lê̜yaḥai.‘

Das Mädchen erwiderte: ‚Der Mann, den ich geheiratet habe, hat genug Kleinvieh, auch besitzt er 30 Pferde.‘

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚innáñyahai, wa walántaḥai! nín-kan ân kú eḍi «gûrso» wa nín ḥǫ̂la badan.‘[1]

Der Junge sagte: ‚Schwester, du bist nicht gescheit! Der Mann, den ich dir zu heiraten rieth, ist ein reicher Mann!‘

innánti ya wáḥai teḍí: ‚innáñyohô, nínkan ân gûrsadei wa nín wanâgsan.‘

Das Mädchen entgegnete: ‚Bruder, der Mann, den ich geheiratet habe, ist ein hübscher Mann.‘

innánta hūyedêd ya teḍí: ‚innáñyahai wâd walántaḥai.‘ ínnanka wa rúntīsi; waḥâd gursā̆n-leḥaid nín wanâgsan!‘

Die Mutter des Mädchens sagte: ‚Mädchen, du bist nicht gescheit. Dein Bruder hat Recht; du hättest einen gut situirten Mann nehmen sollen!‘

‚innáñyahai, marka ābáhā yimâdo yû waḥ kú-oḍán! ímmenka soda'âl yû ku-maǵáñyaḥai.‘

‚Mädchen, wenn der Vater kommt, wird er dir schon was sagen! Jetzt ist er allerdings fern von dir auf der Reise.‘

ínnanki wā̆ yuḍí: ‚malâ ābahâ,

Der Bruder sagte: ‚Vielleicht wird

[1] = ein Mann reich an Vieh.

kólku yimâ̈do wâ ku gộ-re'i!'	dir der Vater, wenn er kommt, gar den Kopf abschlagen!'
innánta wáḥai teḍí: ‚ka-bíqi mâyu!'	Das Mädchen entgegnete: ‚Davor fürchte ich mich nicht!'
ínnanki wúḥu yuḍí: ‚márku yi-mâ̈do wâd ka-bíqi!'	Der Bruder erwiderte: ‚Wenn der Vater kommt, wirst du schon Angst kriegen!'
innánta hūyedêd teḍí: ‚ním-bai ḥa͞ísatai, malâ díli u mâyu!' [1]	Die Mutter des Mädchens sprach: ‚Wenn er nicht vielleicht gar den Mann tödtet, den sie genommen hat!'
ínnanki wā yuḍí: ‚wa͞ínu árki dônna!'	Der Bruder sagte: ‚Nun, wir werden ja sehen!'
hūyedêda wáḥai teḍí: ‚ním-bān árkai, wúḥu yudi: „berítu innánta ābíhēd wa imânaya!"'	Ihre Mutter fuhr fort: ‚Ich sah einen Mann, der sagte: „Morgen kommt der Vater des Mädchens!"'
ínnanki wa yuḍí: ‚berítu wa wa-nā̈gsáñyahai!'	Der Bruder sagte: ‚Na, da wird es ja morgen hübsch!'
innánta ābíhēd yâ yimi.	Der Vater des Mädchens kam.
innánta hūyedêd ya abíhēd wáḥai ku-teḍí: ‚innantâdi márk-ad tágtai yä 'árartai. Berberā̈ tag-ta͞í, nín ḥabr-a͞uala gúrsatai.'	Die Mutter des Mädchens sagte zum Vater: ‚Als du gingst, ist sie entflohen, nach Berbera gegangen, und hat einen Mann von den Habr-Aual geheiratet.'
innánta ābihêd wúḥu yuḍí: ‚ḥalkệ ku-gûrsatai?'	Der Vater des Mädchens frug: ‚Wohin hat sie sich verheiratet?'
wáḥai teḍí: ‚Berbéra.'	Sie (die Mutter) sagte: ‚Nach Berbera.'
wúḥu yuḍí: ‚wáḥ-ba ḥộla mā̈-idi-sī?'	Er frug weiter: ‚Hat er euch denn etwas Vieh gegeben?'
wáḥai teḍí: ‚labá aur; labá aur dôni-ma͞ínu.'	Sie antwortete: ‚Zwei Kamele; aber zwei Kamele mögen wir nicht.'

[1] = vielleicht wird er (ihn) tödten oder nicht (tödten).

wúḥu yuḍí: ‚maḥâd-u sǭ-qādóṅ weidên?‘
Er versetzte: ‚Warum habt ihr sie denn nicht angenommen?‘

ínnanki wúḥu yuḍí: ‚labá-aur dôni mā́inu.‘
Der Sohn sagte: ‚Zwei Kamele mögen wir nicht.‘

nínki innánta gûrsadai wúḥu yuḍí: ‚tobán gę̂la iyo labá fáras qâta!‘
Der Mann, der das Mädchen geheiratet hatte, sagte nun: ‚Nehmt zehn Kamele und noch zwei Pferde!‘

yâ waḥ ba‘án noqtḗi.[1]
Er wurde dann ein schlechter Kerl.

innánti ya ābíhēd u-sǫ̂-‘artai.
Das Mädchen lief wieder zu ihrem Vater zurück.

innánta hūyedêd teḍí: ‚ku dôni mā́inu ę ’órod ninkâgi ú-tag!‘
Die Mutter sprach: ‚Wir mögen dich nicht, lauf und geh zu deinem Manne!‘

innánti wä teḍí: ‚êyahôyu, nínki ân gûrsadei, nîṅ-ḥum-bû noqtḗi, ku-nóqon mâyu!‘
Das Mädchen sagte: ‚Ach Mutter, der Mann, den ich geheiratet habe, ist ein schlechter Kerl geworden, zu dem ich nicht zurückkehren mag!‘

ābíhēd wúḥu yuḍí: ‚wa-tâd nadîtäi.‘[2]
Ihr Vater sprach: ‚Du bist uns ungehorsam gewesen.‘

innánti wáḥai teḍí: ‚âbę ī-dā̂!‘
Das Mädchen bat: ‚Vater lass mich da!‘

ābíhēd wúḥu yuḍí: ‚sǫ-jôg!‘
Ihr Vater sagte: ‚Nun da bleibe!‘

36. Jugendspiele.

arûrta sǭmālîed, ḥaddai gud‘úr taḥai,[3] *wáḥai ’aiyârān:*
Wenn es dunkel ist, dann pflegt die Somali-Jugend Folgendes zu spielen:

---

[1] Wörtlich: er wurde etwas Schlechtes.

[2] = *wa-tâd na-dîdtai.*

[3] = Finsterniss ist; *taḥai*, obwohl es *gud‘úrki* heisst, man also *yahai* erwartete.

ḍûmālaisi.[1]	Verstecken.
ǭ wáḥai yeḍáhdān: ‚an 'âwa ḍûmalaisáno!‘	Und sie sagen dann: ‚Lasst uns heut Abend verstecken spielen!‘
labá qol-ái nǫ́qtān.	Sie bilden zwei Parteien.
márkāsâ qolo-bó-mar ḍûmata.[2]	Einmal um das andere versteckt sich dann eine Partei.
wáḥai yeḍáhdān: ‚wâjib ínna kúligaiyu[3] *ná-wâda-ḥę̄šān!‘*	Sie sagen: ‚Ihr müsst uns alle mit einander erwischen!‘
kólkāsâ qolo ḍûmatai ǭ qoladî-kale dôntai.	Die eine Partei also hatte sich versteckt und die andere suchte.
kolkāsái wâda ḥę̄šai.	Da erwischte sie alle.
kólkāsâ qoladî-kale ḍûmatei.	Nun versteckte sich die andere Partei.

ḥaddai 'adá-taḥái, wáḥai yeḍâhdān: ‚an 'âwa lól 'aiyâro!‘[4]	Ist es dagegen hell, so sagen sie: ‚Wir wollen heut Abend Holzwerfen spielen!‘
kólkāsái labá qoló iyo ínnan nóqtān.	Darauf bilden sie zwei Parteien und ein Junge bleibt übrig.
labáda qoló magaʿôdu wa: qólo gúdʿuro, qoláda-kale ʿâdo.‘	Die Namen der beiden Parteien sind: die eine Partei Finsterniss (schwarz), die andere Partei Helligkeit (weiss).
kólkāsû ínnanku qóri sǫ̂-qāda.	Nun ergreift der Junge das Holz.
kólkāsâ labáda qoló ba inḍáha qárisa.	Da halten sich alle beide Parteien die Augen zu.

[1] *ḍuma* + *láisi* = Verstecken schlagen, machen; eine ähnliche Zusammensetzung wie *ʿod leisa* p. 168, Anm. 3. *laịsi* ist verbum caus. von *lai (lei)*, reflexive Form ist *laiso*, z. B. p. 182, Z. 2 *an 'âwa ḍûmalaisáno* = lasst uns Verstecken spielen heute Abend.

[2] = *qólo ba ú mar ḍûmata* = einmal um das andere versteckt sich eine Partei. *qólo (qoládi)* = Partei, Abtheilung.

[3] *wâjib* (واجب) *ínna kuligaiâga.*

[4] *an 'âwa lol 'aiyârno: lol* oder auch *qóri-lol* = Holzwerfen; eigentlich wohl nur das Holz selbst, vgl. LARAJASSE, im Anhang s. v.

kólkāsû ínnanku qóriga tûra.	Nun schleudert jener Junge das Holz fort.
kólkāsâ labáda qoló ba qórigi dônta.	Darauf sucht jede der Parteien nach dem Holze.
mę̄l bai gólü ká-ḍigtān.[1]	An einer Stelle machen sie sich einen Zufluchtskreis zurecht.
márka qórigi gúdʿurô ḥę̄šó, yái yeḍâhdān: ‚gudʿurô, gudʿurô!‘	Wenn die Partei der Finsterniss das Holz erlangt, so rufen sie: ‚Die Schwarzen, die Schwarzen!‘
kólkāsâ gudʿurô golíhi u-sǭ-nóqtān.	Dann kehren die Schwarzen (eilig) nach dem Asyl zurück.
wâjib in ʿádo gúdʿur debâ̆dä kúwâda qábato.	Die Weissen müssen nun versuchen, die Schwarzen alle draussen zu fassen.
ḥaddûnai wáda qâbān, 'aiyâ̈rti ḥę̄lēn.	Wenn sie aber nicht alle fangen, so haben jene das Spiel gewonnen.

37. Dick und Dickchen.[2]

yéryer bái yuḍí: ‚an šę̄kaisáno!‘[3]	Etliche Kinder sprachen: ‚Wir wollen uns Geschichten erzählen!‘
mid-bái yuḍí: ‚anâ šę̄káinaya!‘ wúḥu yuḍí:	Eines sprach: ‚Ich will erzählen!‘ Und darauf erzählte es:
šilín iyo gafánü mę̄l wada feḍíjirei.	Dickchen und Dick lebten zusammen an einem Orte.

[1] = an einer Stelle machen sie sich einen Zufluchtskreis zurecht, grenzen ihn ab. Dieser *gólä (goláhi)* entspricht der Kunst beim Haschespielen unserer Kleinen. Man legt da die überflüssigen Kleidungsstücke ab, und auch Zuschauer pflegen da zu sitzen.

[2] Nach der Erklärung von Yûsuf ist *šilína* und *gafána* ein und dasselbe Thier, jedoch in verschiedenen Zuständen: die vollgesogene und blutgeschwollene Viehlaus heisst *gafána (gafaníhi)*, die ungesättigte, kleine dagegen *šilína (šilínti)*; vgl. Larajasse s. v. *šilin* und *gafanai*; s. ferner auch L. Reinisch, Bilin-Sprache s. v. *kedmā́*.

[3] = lasst uns einander Geschichten erzählen, von *šêkaiso* und dieses von *šę̄ko* = Geschichte.

wáḥai yuḍâdēn:[1] *‚Ilâhaδô,*[2] *ʿẹ̄l anno káʿabnó na-sí!‘*	Sie sprachen: ‚Allah, gieb uns doch einen Quell, dass wir daraus trinken können!‘
kólkāsâ sīyí.	Da gab er einen.
kólkāsā́i yeḍâdēn: ‚Ilâhaδô, ʿẹ̄l annu kú-maiḍánu na-sí!‘	Darauf baten sie: ‚Allah, gieb uns einen Quell, dass wir uns damit waschen können!‘
kólkāsâ Ilahä́i-si.	Da gab ihnen Gott einen.
kólkāsā́i mā́iḍēn.	Da reinigten sie sich.
márkāsâ gafaníhi ʿábbi.	Dann trank Dick daraus.
kólkāsâ šilínti ís-teḍí: ‚ʿẹ̄lki káʿabb!‘	Da sprach Dickchen bei sich: ‚Trink auch daraus!‘
kólkāsā́i kú-ḍaʿdḗi.	Da purzelte es hinein.
kólkāsâ gafaníhi šilínti jîdei.	Nun wollte Dick das Dickchen herausziehen.
kólkāsû jîdi-kâri-wâi.	Aber er vermochte es nicht.
kólkāsû tägí gábḍa mẹ̄l faḍệa[3] *ộ yuḍí: ‚gabḍó, gabḍá-islâmed,*[4] *šilínä-'ás ʿẹ̄l i-ga-gá-ḍaʿdḗi!‘*	Da ging er nach einem Ort, wo sich Mädchen befanden, und sprach: ‚O Mädchen, ihr trefflichen Mädchen, Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen!‘
‚jîdei, jîdei, jîdi-kāri wâi!‘	‚Ich hab gezogen und gezogen und konnt's nicht erziehen!‘

---

[1] für *yuḍâḥdēn,* s. p. 127.

[2] = *Ilâha,* bezüglich *Ilähai* + vocativischem *ô;* über die Art der Anfügung als *δo* vgl. p. 125 ff. Doch könnte man *Ilâhaδô* auch als *Ilâ* + *haδô* auffassen, nachdem *Ilā* in Nr. 32 und in Parallele mit *war-hâδo-hâδe,* welch letzteres ganz nach den Anreden wie *gabḍó, gabḍá islâmed* gebildet ist, nur dass die erweiterte Exclamation *hâδo-hâδe* an Stelle des einfachen vocativischen *o (a)* getreten ist.

[3] = da ging er zu Mädchen, welche sich auf einem Orte aufhielten; ähnlich p. 185, Z. 4 *kólkāsû tägí, rag mẹ̄l faḍẹa ú-tägí;* p. 185, Z. 13 *wodâd mẹ̄l faḍệa ú-tägí;* p. 186, Z. 14 *márkāsû hal mẹ̄l jōgta ú-tägí;* p. 187, Z. 6 *ḥaḍûb mẹ̄l faḍī ú-tägí.*

[4] = O ihr trefflichen Mädchen! *islâmed* (von إسلام) eigentlich: gut, trefflich im religiösen Sinne und dann verallgemeinert; vgl. auch L. Reinisch, Saho-Sprache s. v. *salam.*

‚gabḍá i-lá-jīdâ má-tihín? [1]

‚Seid ihr solche Mädchen, die mit mir ziehen wollen?'

‚war-hâδo-hâδe! rág na-gúrsada nǭ-dōn!'

‚Ei ja wohl, Dick! Aber suche uns zunächst Männer, die uns heiraten!'

kólkāsû tägí, rag mę̂l faḍę̂a ú tägí.

Da machte er sich auf und ging nach einem Orte, wo sich Männer aufhielten.

wúḥu yuḍí: ‚rágo, rág-islâmed! šilínä-'ás 'ę̂l i-ga-gá-ḍa'deı! jîdei, jîdei, jîdi-kâri wäì!

Er sagte: ‚O ihr wackeren Männer! Roth-Dickchen ist mir in den Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen, doch konnte ich es nicht erziehen!'

‚gabḍá i-lá-jīdá, rág-gursada má tihín?'

‚Seid ihr solche Männer, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'

‚war-hâδo-hâδe! wodâd nǭ [2] *meh-rîya nǭ-dôn!'*

‚Freilich, freilich, Dick! Schaffe uns nur einen Priester herbei, der uns traut!'

wodâd mę̂l faḍę̂a ú-tägí.

Er ging nun nach einem Ort, wo ein Priester war.

‚wodâdo, wodâd-islâmed! šilínä-'ás 'ę̂l i-ga-gá-ḍa'deı! jîdei, jîdei, jîdi-kàri-wäi!'

‚O du frommer Priester! Roth-Dickchen ist mir in den Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht ermachen!'

---

[1] = Seid ihr solche Mädchen, die mit mir ziehen wollen? Hier ist zunächst nur ein Relativsatz *(i-lá-jīdá)* vorhanden; im Laufe der Erzählung wächst dann aber die Anzahl der Relativsätze, mit der eigentlichen Frage zusammen, bis auf 14. Diese nun, im Verein mit der Anrede, geläufig vorzutragen, erfordert eine ziemliche Uebung des Gedächtnisses und der Zunge, da sonst die spasshaftesten Versprechungen (z. B. ein Kamel, welches aus dem Wasser wächst) und die sonderbarsten Lautvertauschungen unterlaufen können.

[2] = suche uns einen Priester, der uns traut; *mehrîya*, von arab. مهر, findet sich bei LARAJASSE als *meri* im Anhang.

,gabḍá i-lá-jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya má tahā̄ī?'

,Bist du ein solcher Priester, der Männer traut, welche Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?'

,war-hâðo-hâðe! hiklá' [1] *ān háḍsado î-dōn!'*

,Gewiss, gewiss, Dick! Aber bringe mir vorher einen Hikla-Baum, dass ich mich beschatte!'

híklu ú-tägí.

Er ging zum Hikla-Baum.

,híklu, hiklâ-islâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdē̄ī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'

,O du prächtiger Hikla-Baum! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und bracht' es nicht fertig!'

,gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, híklu u-háḍsado ma tahā̄ī?'

,Bist du ein solcher Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'

,war-hâðo-hâðe! hál fáraq̇a i-gadâqta î-dōn!' [2]

,Ja, ja, Dick! Aber bring mir erst ein Kamel, das mir die Knospen abnagt!'

márkāsû ḥal mệl jōgta ú-tägí.

Darauf ging er zu einem Ort, wo ein Kamel war.

,ḥâlo, ḥâl-islâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdē̄ī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'

,O du tüchtiges Kamel! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, aber konnte es nicht erziehen!'

,gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada,

,Bist du ein Kamel, das Knospen

---

[1] *(hikládi)* = ein Baum, der nicht allzu hoch, eine sehr umfängliche Krone trägt, die reichen Schatten spendet. *wa haḍsánaya* = ich schatte mich, von *háḍso* = sich schatten. *hiklá' ān háḍsado* = *hiklá inān háḍsado.*

[2] = suche mir eine Kamelin, welche mir die Knospen abnagt. *faráqa,* von *fáraq̇ (faráqqi)* = Knospe, arab. فرخ, فرخة.

wodâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥâl fáraq̣a ká-dāqta má tahāī?‘

abknabbert von einem Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?

‚war-hâδo-hâδe! ḥāḍûb la-i-gú-lisó, î-dōn!‘

‚Ja, jawohl, Dick! Aber suche mir erst einen Eimer, mit dem ich gemolken werden kann!‘

ḥaḍûb mẹ̄l faḍī ú-tägí.

Er ging zu einem Ort, wo ein Eimer war.

‚ḥaḍûba, ḥaḍûb-islâmed! šilínä-’ás-ʿẹ̄l i-ga-gá-ḍaʿdēī! jîdei, jîdei, jîdi-kāri-wâi!‘

‚O du schöner Eimer! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, vermochte es aber nicht zu ziehen!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wodâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso má-thai?[1]

‚Bist du ein Eimer, mit dem ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mitziehen?

‚war-hâδo-hâδe! bîyo la-i-gú maiḍó î-dōn!‘

‚Ja, ja, ja, ja, Dick! Aber such mir erst Wasser, womit ich gewaschen werde!‘

bîyu ú-tägí.

Da ging er zum Wasser.

‚bîyu, bîyu-islâmed! šilínä-’ás ʿẹ̄l i-ga-gá-ḍaʿdēī! jîdei, jîdei, jîdi-kāri-wâi!‘

‚O du gutes Wasser! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wo-

‚Bist du ein Wasser, um damit

[1] = *má tahāī.*

dâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú-maiḍó má tihín?‘

einen Eimer zu waschen, mit dem man ein Kamel melken kann, welches Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, welche Mädchen heiraten, die mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! gệdo na-gá-baḥa nǫ̂ dōn!‘

‚Natürlich, natürlich, Dick! Aber suche uns erst Pflanzen, die aus uns hervorspriessen!‘

gệdo ú-tägí.

Er ging nun zu den Wasserpflanzen.

‚gệdä, gẹ̄dá-islâmed! šilínä-’ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdéī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O ihr saftigen Pflanzen! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es doch nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hiklú u-háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥa-ḍûb la-gu-liso, bîyu la-gú-mai-ḍó, gệdo ká-baḥa má tihín?‘

‚Seid ihr Pflanzen, die aus einem solchen Wasser wachsen, um damit einen Tränkeimer zu waschen, mit dem man ein Kamel melken kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, die mit mir ziehen?‘

‚war-hâδo-hâδe! âḍi na-dâq̣a nǫ̂ dōn!‘

‚Sicherlich, sicherlich, Dick! Aber erst suche uns Schafe, die uns fressen!‘

âḍi ú-tägí.

Da ging er zu den Schafen.

‚âḍo, âḍ-islâmed! šilínä-’ás ʿę̂l i-ga-gá-ḍaʿdéī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!‘

‚O ihr trefflichen Schafe! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht heraus bekommen!‘

‚*gabḍá i-lá jīda, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hiklú u-háḍsa-do, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú-maiḍó, gêḍo ká-baḥa, âḍi dâq̣a má ta-hāí?*‘

‚Bist du eine solche Herde, die Pflanzen frisst, welche aus dem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir herausziehen wollen?‘

‚*war-hâðo-hâðe! dawóʿo na-ʿônta nộ-dōn!*‘

‚Ja, ja, Dick! Aber suche uns erst einen Schakal, der uns frisst!‘

dawóʿu ú-tägí.

Da ging er zum Schakal.

‚*dawóʿo, dawóʿ-islâmed! šilínä-’ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdēí! jîdei, jîdei, jîdi kâri-wâi!*

‚O du kühner Schakal! Roth Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und habe es nicht erziehen können!‘

‚*gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hikló u-háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú liso, bîyu la-gú-maiḍo, gêḍo ká-baḥa, âḍi dâq̣a, dawáʿo ʿônta má tahāí?*

Bist du ein Schakal, der Schafe frisst, die Gräser essen, welche aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken wird, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚*war-hâðo-hâðe! mindî la-gú gau-roʿó î-dōn!*‘[1]

‚Wohl, jawohl, Dick! Aber such mir erst ein Messer zum Schlachten!‘

mindí ú-tägí.

Da ging er hin zum Messer.

[1] = suche mir ein Messer, dass ich damit schlachte. *gáuroʿ* findet sich neben *gộroʿ* und *gọraʿ*, s. auch LARAJASSE s. v.

‚mindẹ́, mindî-slâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdḗ̄ı! jîdei, jîdei, jîdi-kä̂ri-wä̂i!‘

‚O du tüchtiges Messer! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen, konnte es aber nicht ermachen!‘

‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hikló u háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gệdo ká-baha, âḍi dâq̣a, dawáʿo ʿônta, mindî la-gú gauroʿó má tahā́ı?‘

‚Bist du ein Messer zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, welche aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

‚war-hâδo-hâδe! lissín la-i-gú lisó ī-dôn!‘

‚Ja, gewiss, Dick! Aber suche mir erst einen Schleifstein, um mich damit zu schleifen!‘

líssin ú-tägí.

Da ging er zum Schleifstein.

‚lissíno, lissín-islâmed! šilínä-'ás ʿệl i-ga-gá-ḍaʿdḗ̄ı! jîdei, jîdei, jîdi-kä̂ri-wä̂i!‘

‚O du wackerer Schleifstein! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen und konnte es nicht erziehen!‘

‚gabḍá i-lá-jīdá, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hikló u háḍsado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-lisó, bîyu la-gú maiḍó, gệdo ká-baḥa, âḍi dâq̣a, dawáʿo ʿônta, mindí la-gú-gauroʿó, lissín la-gú lisó má tahā́ı?‘

‚Bist du ein Schleifstein um ein Messer zu schleifen zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus dem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen

	Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'
‚war-hâðo-hâðe! ḥabári lísta î-dōn!'	Gewiss, gewiss, Dick! Aber such mir erst eine Alte, die wetzt!'
ḥabár-bu ú-tägí.	Nun ging er zu der Alten.
‚ḥabárä, ḥabár-islâmed! šilinä-'ás 'ệl i-ga-gá-ḍa'dēī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'	‚O du gute Alte! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen und gezogen und konnte es nicht erziehen!'
‚gabḍá i-lá-jīdá, rág-gursada, wo-dâd ú-mehrîya, hiklú u háḍsa-do, ḥál fáraq̇a ká-dāqta, ḥaḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gệdo ká-baḥa, âḍi dâq̇a, dawá'o 'ônta, mindí la-gú-gauro'ó, lís-sin la-gú-lisó, ḥabár-listā má tahāī?'	‚Bist du eine Alte, die wetzt auf einem Wetzstein, mit dem man ein Messer schleift zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den ein Kamel gemolken werden kann, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?'
‚war-hâðo-hâðe! áq̇al ān sâḥedo î-dōn!'	‚Ja, freilich, Dick! Aber erst suche mir ein Haus, dass ich darin schlafe!'
áq̇al-bu ú-tägí.	Da ging er zu einem Hause.
‚áq̇alo, áq̇al-islâmed! šilínä-'ás 'ệl iga-gá-ḍa'dēī! jîdei, jîdei, jîdi-kâri-wâi!'	‚O du treffliches Haus! Roth-Dickchen ist mir in einen Brunnen gefallen! Ich habe gezogen, gezogen, konnte es aber nicht erziehen!'
‚gabḍá i-lá jīdá, rág-gursada,	‚Bist du ein Haus, dass eine Alte

wodâd ú-mehrîya, hikló u hád-sado, ḥál fáraq̣a ká-dāqta, ḥa-ḍûb la-gú-liso, bîyu la-gú maiḍó, gệdo ká-baḥa, âḍi dâq̣a, dawáʿo ʿônta, mindí la-gú-gauroʿó, lís-sin la-gú-lisó, ḥabár-listā, áġal ai sâható má tahā́i?‘

darin schlafen kann, die wetzt mit einem Schleifstein, mit dem man ein Messer wetzt zum Schlachten für einen Schakal, der Schafe frisst, die Kräuter essen, die aus einem Wasser wachsen, mit dem man einen Eimer wäscht, in den man ein Kamel melkt, das Knospen knabbert vom Hikla-Baum, der einen Priester beschattet, der Männer traut, die Mädchen heiraten, welche mit mir ziehen wollen?‘

qafanî-bai yuḍí: ‚ʿẹlki bān kú-noqónaya!‘

(Nach vergeblichem Fragen) Da sprach Dick zu sich: ‚Ich will nach dem Brunnen zurückkehren!‘

ʿẹlki bu yími.

Er kam zum Brunnen.

márkāsû iságē-na ʿẹlki is-kú-ri-déi.

Da stürzte auch er sich in den Brunnen hinein.

38. Räthsel.

ínnanki wúḥu yuḍi:

Der eine Knabe sprach:

‚nínki ḍêra sâka wa ḍâmi.‘

‚Der lange Mann trinkt in der Frühe.‘

ínnan-kalê-yuḍi:

Der andere Knabe erwidert:

‚wâ ḥogân.‘

‚Das ist der Halfterstrick, an dem das Kamel früh getränkt wird.‘

ki-ḥorê-yuḍi:

Der erste Knabe spricht:

‚wáḥ sǭ-jệd-dibîle[1] ǭ rága sēíḍ-sēíḍa.[2]

‚Etwas mit dem Blick eines Ochsen, das die Leute hin- und herschleudert.‘

---

[1] = etwas den Blick eines Ochsen habend.

[2] Vgl. hiezu die Anmerkung 4, p. 167.

ki-kalê-yuḍi:	Der zweite entgegnet:
,wa rúnta! wa libâḥ.'	,Ganz recht! Das ist ein Löwe.'

39. Das Steckenpferd.[1]

ínnan-yer ya qórei kú-feḍí, wa gábyaya, wúḥu yuḍí:	Ein kleiner Junge sass auf einem Stecken, sang und sagte:
1. *faraská͞iga bulâlä,*	1. Mein Renner ist gelbfarbig,
2. *bulâlä beʿîdu;*[2]	2. Gelb wie eine Antilope;
3. *bîyu wa kâ-walâhi.*[3]	3. Dem Wasser ist er abgeschworen.
4. *faraská͞iga bulâlo,*	4. Du mein gelber Renner,
5. *wa-tá͞inu bállan-laḥá͞ina!*[4]	5. Wir könnten mit einander sprechen!
6. *ḥâ i-gú-legeḍín!*[5]	6. Wirf mich nur nicht ab!
7. *bilāwáḥa ḍábarká͞ig-yo-bírta!'*[6]	7. Denn auf meinem Rücken trage ich Dolch und Schwert!

40. Spottlied.[7]

yéryer sǫmālîed wáḥai yiḍâdēn:	Die Somali-Kinder pflegen Folgendes zu singen:

---

[1] Zum Liede vgl. das Gärâr Nr. 5 in der *Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen,* Bd. III, 1897.

[2] = gelb wie eine Beʿîd-Antilope.

[3] = abgeschworen, abhold; aus der arabischen Schwurformel والله.

[4] = wir könnten uns gewisslich unterhalten *(ballan)*, scil. wenn wir wollten; zu *laḥá͞ina* für *laḥá͞in* vgl. p. 131 ff.

[5] von arab. لكد, لكز.

[6] eigentlich das Eisen, hier Schwert gemeint und als Femininum gebraucht, während *bírku* = Eisenschmuck (p. 167, Z. 2), vgl. auch LARAJASSE s. v.

[7] Die Somal, obgleich Muhammedaner, haben doch daneben noch eigenthümliche Speisegesetze oder Gewohnheiten. So pflegen die Männer nicht die Eingeweide *(álôša)* der Thiere zu essen, sondern den Weibern zu überlassen. Die Araber werden nun von den Somal beschuldigt, Eingeweide zu essen wie die Weiber, die Frauenzimmer *(dúmarka)*. Die Somal besitzen nun nach dem Vorwurf der Araber eine besondere Vorliebe für die Haxen der Thiere. Diese Eigenthümlichkeiten bieten zu gegenseitigen Spötteleien eine willkommene Handhabe.

'abbân 'aiyâir ís-ka-dâ!	Meister, lass das Spielen sein!
ʿarâbî wa nâgê!	Die Araber sind Weiber!
álošââ ʿóntaδô,	Eingeweide essen sie
dúmarká 'aidâ-ê!	Zum Hohn und Spott der Weiber!
ínnan ʿarbēd-bá 'aiyârai wúḥu yuḍi:	Darauf singen die kleinen Araber folgendes Spottlied:
'abbân 'aiyâir ís-ka-dâ!	Meister, lass das Spielen sein!
sōmâlî wa nâgê!	Die Somali sind Weiber!
kírš iyô mirš ʿóntaδô,[1]	Bauch und Hufe essen sie
dúmarká 'aidâ-ê!	Zum Spott und Hohn der Weiber!

1. *ab - bân 'ai - yâ - ir ís - ka - dâ*
3. *á - lo - šâ - ä ʿón - ta - δô*
2. *a - râ - bi wa nâgē*
4. *dú-mar-ká 'ai - dâ - ē*

41. Bei der Beschneidung.

labá rẹ̄r ba mẹ̄l yîl.	Zwei Dörfer lagen in einer Gegend.
arûr-badan bai lẹ̄yiḥīn.	Die hatten viele Kinder.
arûrti wâ teḍí: ‚kólku gûgu dó'o, má na-la-gúdeiya?'[2]	Die Dorfjugend sagte nun: ‚Wenn die Regenzeit hereinbricht, ob wir da beschnitten werden?'

---

[1] *kirš* = كرش; *mirš* soll nach der Erklärung so viel wie Knöchel und Hufe und das knorpelige Fleisch derselben bedeuten. Auch sind die Somal bei den Arabern als grosse Suppenliebhaber (Suppe = مرقة) verschrieen, und es heisst von ihnen und ihrem Charakter:

fúd-ya-ʿábbka fárihîsi wa la-gá-fûggâda;
bádo ḥadê fúrûrmadó lō-mọ̄-ḍōwâda!

Des Suppentrinkers Fingern muss man sich fern halten;
Dem Meer, wenn es in stürmischer Aufregung ist, darf man nicht zu nahe kommen!

[2] Die heranwachsenden Kinder beiderlei Geschlechts werden besonders während der Regenzeit *(gû)* verschnitten, da dann infolge des reichlichen Futters für die Thiere auch genügend Nahrungsmittel, besonders Milch für die Patienten vor-

kólkāsâ gûgi dä́'i. kólkāsâ la-gú-dei.	Da kam die Regenzeit, und da wurden sie beschnitten.
kólkāsâ innamáti bóksadēn.	Die Knaben gesundeten alsbald.
kólkāsâ ḥablíhi ablôbẹn.[1]	Die Mädchen blieben noch krank.
márkāsâ ínnan-yéri gabiyéi wúḥu yuḍí:	Da sang ein kleiner Junge und sagte:

gabáḍḍá sâman,[2] *sâman, sâman, síl-ḥumantêdä*[3] *dôni máinu!*

Das Mädchen mit dem verschnittenen Haar, ihre böse Vagina wollen wir nicht!

42. Jugend hat keine Tugend.[4]

labá ínnam-ba mệl-wåda fẹ́ḍiyei.	Zwei Knaben sassen bei einander.
ínnam-bâ yuḍi: ‚wár, má gōgai-sána?‘	Der eine frug: ‚Du, wollen wir uns Geschichten erzählen?
ki-kalê-yuḍi: ‚ḥâ!‘	Der andere erwiderte: ‚Ja!‘
ínnankî-ḥorē yuḍí:	Der erste Knabe sprach nun:
‚wár-yóyoyoyô!‘	‚Junge, Junge, Junge, Junge!‘

handen sind. *dó'o,* beachte hier die Vocalharmonie infolge des subjunctivischen *o* gegenüber *dä'i* (p. 195, Z. 1).

[1] = sie litten noch an den Folgen der Verschneidung. *ablôbẹn* von *ablôu (ablôba)*; nach einer Etymologie, die ich Herrn Prof. Reinisch verdanke, liegt *āb* + *la* + *w* = ohne Vater sein, seinen Vater nicht nachweisen können, in Missachtung stehen, schlecht, schlimm daran sein, zu Grunde.

[2] = verschnitten; Haar, Nägel etc. werden den Mädchen um diese Zeit verkürzt und sie binden ein rothes Tuch *(‘au, ‘áuti)* um den Kopf.

[3] = das Böse der Vagina.

[4] Wie schon in der Einleitung bemerkt, gehört diese Art von Poesie den Flegeljahren der Somal-Jugend an, und nur der Jugend sieht man solche Reden nach, ja die Mutter freut sich wohl gar, wenn ihr Junge die andern gehörig übertrumpft; für die Erwachsenen aber ist derartiges Reden *ḥẹ́šod,* Schande. Wie *ḍûma-táiso* (Versteckenspielen), *śẹ̄káiso* (sich Geschichten erzählen) vorwiegend der Kindersprache angehören, so auch p. 195, Z. 9 *gōgaisána* von *gōgáiso* = sich geheimnissvolle Geschichten erzählen, wie denn auch diese Reime in einem geheimnissvollen Singeton vorgetragen werden. Vgl. Larajasse s. v. *guḥ*.

I.

,*húyedâ lébi*[1]*-ḍệra kórtāi,*	,Deine Mutter ist auf einen hohen Lébi-Baum gestiegen,
ọ̄ láfta-sílka jábtḗi,	Und hat (beim Fall) den Knochen ihrer Vagina gebrochen,
ọ̄ âna kû-kabáyẹ̄́i;[2]	Und ich habe sie dir wieder hergestellt;
wáḥ ī-sī!'	Gieb mir was!'
ki-kalê-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der zweite Knabe entgegnete: ,Junge etc.!'

II.

,*máskaḥ, máskaḥ*	,Das Gehirn, das Gehirn
mús[3] *kū-ḍáʿtei;*	Fiel auf einen Zaun;
sílki-ḥábartā[4]	Die alte Vagina
wá-mskīn ḍége-la!'	Ist bettelarm und taub!'
ki-ḥorệ-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der erste Knabe sprach wieder: ,Junge etc.!'

III.

,*húyedâ, ʿírka tágtāi ọ̄ ḍúlka tágtāi,*	,Deine Mutter ging in den Himmel und auf die Erde,
ọ̄ bakāilä sâfan[5] *sîlka sártāi!*'	Und legte sich einen Hasen der Länge nach auf die Vagina!'
ki-kalê-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der zweite erwiderte: ,Junge etc.!'

IV.

,*húyedâ, hărer*[6]*-bāi hûwetâ*[7] *hărer-bāi gúgletâ,*[8]	,Deine Mutter breitete eine Decke über sich, unter sich,

[1] Name eines sehr hohen Baumes.

[2] von *kab* = wiederherstellen; s. LARAJASSE s. v.

[3] = 'ộd = Umzäunung *(múski)*; vgl. LARAJASSE s. v. *mos*.

[4] = die Vagina deiner Alten, deine Alte.

[5] = einen langgestreckten Hasen, einen Hasen der ganzen Länge nach; wobei zu bemerken, dass die Hasen des Somalilandes sehr gross sein sollen.

[6] *(ḥärérki)* = geflochtene Matte zur Bedeckung der Hütte.

[7] von *hūwó* = sich bedecken, anziehen.

[8] von *gúglo* = sich die Bettstatt *(gogol)* zurecht machen.

gús lọ qâḥá[1] *ḍigâ, qúffa'tâ, ḍústa!'*	Ein Penis wurde ihr bis in die Brust gesteckt, da hustete sie von vorn und von hinten!'
ki-ḥorê-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der erste sagte nun: ,Junge etc.!'

V.

,quḥú îyo qaḥá![2]	,ähä, ehi!
îyo sîlki habártā gabóu[3] *fā̆ḍéhä gô!'*	Und der alten Vagina schneide das kalte Fieber in die Rippen!'
ki-kalê-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der zweite antwortete: ,Junge etc.!'

VI.

,líke,[4] *líke, líka-yâra*[5] *ḥâla ḍúġ-le,*[6]	,Kleine Líke, mit einem Loche wie ein Trichter,
sîlki ḥábartā wâ wâda ḥílbu!'	Die Vagina deiner Alten ist ganz fleischig!'
ki-ḥorê-yuḍi: ,wár-yóyoyoyô!'	Der erste Knabe sagte: ,Junge etc.!'

VII.

,húyedā Sôban[7] *sôban sil-ḥẹ̄ḍo,*	,Deine Mutter Sobân hat eine Vagina wie eine grosse Milchschüssel,
sâgäl jírkedê-wái[8]	In ihrem neunten Jahre schon
sîl lä-kí'i weidéi!'	Konnte sie wegen ihrer Vagina nicht in die Höhe!'

---

[1] *qâḥo (qāḥáda)* = Brust und obere Eingeweide; vgl. LARAJASSE s. v.

[2] Den krankhaften Husten alter Leute nachahmende Bildungen.

[3] für *'údur gabóu* = kaltes Fieber.

[4] Name eines Gewächses, das sich wenig über den Erdboden erhebend, seine anfangs geschlossenen vier grünen Blätter öffnet, wodurch eine fleischige Beere im Grunde des aus den Blättern gebildeten Trichters sichtbar wird; die rothe Beere wird gegessen und färbt roth ab.

[5] = *líke yéra* = kleine Like.

[6] Soll die trichterförmige Oeffnung bedeuten; *ḍúġ-le* = ein Loch habend.

[7] Name der Mutter.

[8] = *s. jirkêdi bai* = mit ihren neun Jahren *(jir)* sie . . .

43. Der liebevolle Bruder.[1]

Version a.	Version b.
1. *wā-táinu gûrrei,*	1. *wā-táinu gûrrei,*
2. *ē kór-o-ḥaiyânei,*[2]	2. *ē kór-o-ḥaiyânei,*
3. *ē âd soʿoṅ-weîdei,*	3. *wā-tâd soʿoṅ-weídei,*
4. *ē áṅ-ku-ḥambârei,*	4. *wā-tâṅ-ku-ḥambârei,*
5. *ē âd i-gu-ḥârtei,*	5. *wā-tâd i-gu-ḥârtei,*
6. *ē án-ku-ḥabâlei!*	6. *wā-tâṅ-ku-ḥabâlei!*

1. Wenn wir fortziehen werden,
2. Und aufwärts wandern werden,
3. Und du dann nicht laufen kannst,
4. Und ich dich dann aufbuckele,
5. Und du mich dann vollkacken wirst,
6. Werde ich dich ins Grabloch stecken!

44. Auszählreim.[3]

farîr,[4] *kaîr,*[5] *báqbaq,*[6] *bîyu,*[7] *bóqol.*[8]

---

[1] Vgl. hierzu das in der Einleitung, p. 137 Gesagte. Die perfectischen Formen stehen für Futurum exactum.

[2] = und aufwärts wandern werden, eigentlich hinauf nehmen, von *ḥai;* also eine ähnliche Ausdrucksweise wie in Nr. 12 *gálabēd qabánnei* (p. 160, Z. 1).

[3] Dieser Worte bedienen sich die Ḥabr-jaʿâlo beim Auszählen der Finger, indem sie beim kleinen Finger beginnen.

[4] aus *far-yer* = der kleine Finger.

[5] aus *ka-yer* = der kleinere Finger, nämlich in Bezug auf den nun folgenden Mittelfinger. Sonst heisst der zweite Finger *farḍómu* oder auch *faḍómu,* wobei *ḍómu* = *lába*; vgl. L. REINISCH, Saho-Sprache s. v. *lammā.* — Dem *farîr* und *kaîr* entsprechen in dem Auszählreim der Ḥabr-áual (vgl. p. 136) *sóni* und *sáni.* *sóni* bedeutet wohl den durch Fasten mager, dürr Gewordenen; vgl. arab. صَوْم und somali *son (sonka)* = Fasten. *sáni,* wohl entstanden aus ثانى = der Zweite; vgl. *isnin (isninti)* = Montag, der zweite Tag.

[6] = schlechter Gummi, sonst *farḍého* = Mittelfinger.

[7] = Wasser, sonst *murdísu* = Schüssellecker, vgl. arab. مرث und مرد.

[8] = Hundert, sonst *sûl* = der Alleinstehende, Abseitsstehende, vgl. L. REINISCH, ʿAfar-Sprache II. s. v. *sōl.*

Ueber das *va zur*.

Ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache.

Von

Berthold Laufer.

(Schluss.)

7. Kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück, den Doppelformen *ru̯a* — *ru*, *gru̯a* — *gru* u. s. w. Diese Parallelwörter können sich nur aus einem ursprünglich einheitlichen Muttergebilde differenzirt haben, müssen ein Wort zum Stammvater gehabt haben, das so beschaffen war, dass sich daraus der Entwicklungsprocess beider jetzt neben einander herlaufender Wörter erklären lässt. Diese Deutung ergibt sich unschwer an der Hand der vorhergehenden Untersuchung über die Entwicklung des *w* und ist, da sie sich an thatsächliche analoge Erscheinungen der Sprache anlehnt, wenigstens keine in die Luft gebaute Theorie. Jede von mir angenommene Phase der Entwicklung lässt sich durch die besprochenen Erscheinungen rechtfertigen und erhärten.

Prähistorisches Grundwort:

**ruwa* (oder *rowa*).

**ruwá*	**rúwa*	
ru̥wa	*rúw̥a*	*ruw*
rwa	*rúu̯a*	*ruw̥*
rw̥a	*rúa*	*ruu̯*
ru̯á	*ru*	*ru*

Die Ursachen der Entwicklung des ursprünglich zweisilbigen zu einem einsilbigen Wort sind in dem Einfluss eines starken ex-

spiratorischen Accentes zu suchen, der namentlich in der ältesten Geschichte der Sprache eine bedeutsame Rolle gespielt hat, wie dies denn CONRADY (*l. c.*, bes. S. 53) für die Entstehung der Präfixe überzeugend nachgewiesen. Dass zwei Betonungen wie *ruwá* und *rúwa* möglich waren, zeigen die Accentverhältnisse der modernen Sprache, s. bes. JÄSCHKE in *Monatsber.* d. Berl. Akad. 1861, S. 270/1. Zu *rwa* aus *ruwá* vgl. Sanskrit *duvấ* und *dvấ,* gothisch *tvai*, zu *ru* aus *ru̯* vgl. *paṭa iha* für *paṭav iha*. Bei der Entwicklung zu *ru* habe ich zwei Möglichkeiten offen gelassen, zwischen denen allerdings kein principieller Unterschied besteht; es handelt sich nur darum, ob das schliessende *a* in einer früheren oder späteren Periode verschluckt worden sei. Mit *ruw* — *ru̯* vgl. *t'ab* — *t'au̯* etc. im Dialect von Spiti. Mit *ru̯á* ist jedoch noch nicht die letzte Stufe des lautlichen Verfalls erreicht, denn *ru̯á* hat sich in der modernen Sprache theilweise schon zu *râ* abgeschliffen, wie *grva* zu *grâ* und *šva-ba* zu *šâ-ba*, ebenso *ts'á* in Ladâkh und Central-Tibet, RAMSAY S. 140, SANDBERG S. 287, ROERO S. 249; weitere Beispiele werden wir noch kennen lernen. Gerade dieses Stadium, in welchem ein grosser Theil der Wörter mit *va zur* den Forschern entgegentrat, mochte den ersten Anstoss zu der Theorie geliefert haben, dass dieses *v* ein graphisches Anhängsel von lebloser Starrheit sei. Im Persischen, wo wir einem ähnlichen Lautprocess begegnen, könnte man, wenn der frühere Zustand der Sprache für diesen Fall nicht bekannt wäre, auf denselben Gedanken kommen: خوان ‚Tisch' und خان ‚Fürst' werden beide *ẖân*, خواستن ‚wollen' und خاستن ‚aufstehen' werden beide *ẖâstăn* gesprochen. Warum hat nun die Sprache zwei parallele Wortformen bei jenen wenigen Substantiven entwickelt, während das bei andern Wörtern mit *va zur* nicht der Fall ist? Das Tibetische ist ausserordentlich reich an Wörtern, die in lautlich mehr oder weniger verschiedenen Gestaltungen auftreten können, ohne dass in vielen Fällen Bedeutungsunterschiede zwischen diesen variirenden Formen wahrnehmbar wären. In vorhistorischer Zeit muss die Zahl solcher Varianten ungleich grösser gewesen sein als in dem uns erreichbaren geschichtlichen Abschnitt der Sprache. Die Einführung der Schrift,

die Annahme indischer Cultur, Religion und Philosophie übten, wie auf das gesammte geistige Leben, so insbesondere auf die Sprache die Wirkung einer Revolution aus: die neuen Ideen verlangten breitere und vertieftere Ausgestaltung von ihr, mehr elastische Spannkraft, höheres Wollen und ernstes Können. Die Tibeter, der Schwierigkeit dieser Aufgabe sich voll bewusst, haben sie mit zäher Energie verfolgt und meiner Ueberzeugung nach auch mit wahrhaft glänzendem Geschick bemeistert. Zahlreiche bisher unbekannte Begriffe mussten ihren Wiederhall in einem noch ungefügen und ungepflegten Idiom finden: so entstand ein hartnäckiger Kampf ums Dasein der vorhandenen Wörter; Münzen für Begriffe, die in dem neu erschlossenen Culturkreise keinen Ausdruck fanden, wurden als entwerthet verächtlich beiseite geschleudert; Concreta erhielten das Reis abstracter Begriffe aufgepflanzt, und neue Zusammensetzungen cursirten als neue Begriffe. Fast jede Cultursprache hat ja einen verwandten Process derart durchgemacht, aber nirgendswo lässt er sich auch heute noch so klar und durchsichtig verfolgen als gerade auf tibetischem Gebiete. Vor allem erlebten zu jener Zeit, die hier in Frage steht, die Doppelformen schlimme Tage; es galt ihre Existenz, um welche sie sich wehren mussten. Die Sprache seufzte ohnehin unter dem Ballast eines ungewohnten Gepäcks, das sie fast zu erdrücken schien, und war daher kurz entschlossen, eine Auslese zu treffen und dem Untergang nur das zu entreissen, was sich der neuen Ordnung der Dinge leicht anpassen und umprägen liess; manch gutes, braves Wort der alten Zeit, das heute die Wonne des Philologen gebildet hätte, ereilte so ein verrätherisches Geschick. Wo aber Doppelformen die Möglichkeit boten zu Modificationen und Weiterspinnungen des in den geschiedenen Lautcomplexen liegenden Grundgedankens, da erstand ihnen in diesem psychologischen Factor der Urheber ihrer Erhaltung. Für *gru̯a* in der Bedeutung ‚Ecke, Winkel‘ weiss Jäschke nur ein Citat aus dem Dzanglun zu geben, wozu ich noch aus Vyutpatti fol. 272 a 1 die Redensart *gru̯a bžir* = *caturṣukoṇeṣuḥ* fügen kann; im Uebrigen beschränkt sich aber diese Bedeutung auf die Form *gru*, während *gru̯a* den übertragenen Sinn

,Schule' angenommen hat; ursprünglich aber haben beide Wörter jene örtliche Bedeutung gemeinsam gehabt, wie die obigen Citate darthun, heute dagegen hat sich die Scheidung der Bedeutungen ein für alle Mal vollzogen. Das beweist für die osttibetische Umgangssprache DESGODINS, der *gru* nur als angulus und *gr̯a* (bezw. *gra*) ausschliesslich als schola kennt, für das Westtibetische RAMSAY, der S. 5 und 25 *troo* und *to* (correct: *ṭu*, cerebralisirt aus *tru*, dieses aus *gru* entwickelt) für ,Ecke, Winkel' und S. 142 für ,Schule' *hloptá-kháng*, d. i. *slob gr̯a k'añ* anführt, für das Centraltibetische SANDBERG, S. 338, nach welchem *lob-ḍá* oder *lap-ṭá* die Bezeichnungen für ,Schule' sind. *Gru* ,Schiff, Fahrzeug' ist wohl eine von unserem *gru* verschiedene Wurzel, allein *gru-mo* ,Ellenbogen' (vgl. *k'ru* Elle) möchte wohl aus *gru* ,Ecke' entstanden sein, wie es denn auch von DESGODINS als angulus corporis erklärt wird. *Gr̯a* ist die Klosterschule, ein Seminar zum Studium der buddhistischen Theologie und kommt in diesem Sinne unzählige Male in der Literatur vor, sehr häufig in den Namen von Klöstern, so z. B. in *mÑa ris gr̯a ts'añ*[1] oder *rGyud gr̯a ts'añ;*[2] *gr̯a rigs* gebraucht *₀Jigsmed-nam-mk'a*[3] zweimal in der Bedeutung von Schülerschaft eines Klosters, und Zamatog fol. 6 hat sich unter den mit *g* anlautenden Wörtern den Vers gebildet: *c'os grvar grul bum grib gnon bsruñs,* das heisst: ,Man hütete sich in der Klosterschule vor dem Beschmutzen der Speisen durch *Kumbhâṇḍa's*. *Gr̯a* wird an dieser Stelle durch Sanskr. *koṇa* übersetzt, und wenn es nicht schon an sich klar wäre, dass *gr̯a* erst von der Einführung des Buddhismus ab, also erst in geschichtlich geklärter Zeit, zu der Bedeutung ,Schule' hat gelangen können, da das vorbuddhistische Tibet schwerlich Schulen und deren Begriff gekannt haben wird, so würde die Anlehnung an jenes Sanskritwort hin-

---

[1] WASSILJEW, *Geografija tibeta.* Perevod iz tibetskago sočinenija Mińčžul-Chutukty. (russ.) Petersburg (Akad.) 1895, S. 35.

[2] CAUDRA DÁS, *Life of Sum-pa Khan-po*, *JASB.* p. I, 1889, S. 66.

[3] HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, II, Strassburg 1896, S. 241, 308.

reichen, um den Vorhang von dem anziehenden Schauspiel wegzuziehen, das sich in dem beredten Stück Sprach- und Culturgeschichte des *grva* — *gru* offenbart. Die Religion ist es also gewesen, welche in diesem Falle conservirend auf Wort- und Formenschatz der Sprache eingewirkt hat; erst unter dem Einfluss der Cultursegnungen, welche der Buddhismus nach Tibet gebracht hat, als man sich eine Schrift, einen schriftgemässen Stil, eine Literatur errungen, konnte sich der nunmehr mit *grva* unzertrennlich verknüpfte Gedanke entzünden, lebensfähig erzeugen und dauernd erhalten. Aehnliche Differenzirungen der Bedeutung haben auch bei den übrigen Parallelen stattgefunden, wenn auch nicht überall mit dieser Schärfe, wenn auch nicht immer mit einem tieferen Einblick in das innere Leben der Sprache verbunden. *Rva* und *ru* bedeuten beide zunächst ,Horn'; Zamatog fol. 14 erklärt: *rva ni dud ₒgrvi mgo la skyes* d. h. *rva* ist das am Kopf der Thiere Gewachsene und setzt *çṛñga* hinzu; diese Erklärung gleichfalls und ausserdem noch *viṣâṇa* gibt Vyutpatti fol. 269 b 2. Jedes Wort hat nun aber wieder nur ihm eigenthümliche, specialisirte Bedeutungen angenommen. *Rva* heisst auch Scorpionstachel, niemals so *ru*. *Sdig pai rva sbrags pa dañ* ,Scorpionen haben wir die Stacheln ausgerissen', lautet eine Stelle in dem Werke *Klu ₒbum bsdus pai sñiñ po* fol. 14 b 5, die eine Parallele in einer Schrift der Bonliteratur aus der Oxforder Bodleiana findet, wo es fol. 4 a heisst: *sdig pai rva yañ bcad*. *Rva-duñ* ist ein aus Ochsenhorn verfertigtes Musikinstrument.[1] *Ru* scheint dagegen das Horn von Widdern und Ziegen, sowie das Geweih des Hirsches zu bezeichnen, vgl. SANDBERG, S. 347 *sha-wa-ru-lep* (Ladâkh), *shauá-ru-chu* (Centr.-Tib.) ,Hirsch', wobei er *ru-chu* mit *ru bcu*, also ,Zehnender' erklärt, was aber schwerlich richtig ist, da nach JÄSCHKE *ra-co* ein westtibetisches Wort für Horn überhaupt ist. RAMSAY hat S. 28 und 151 *shárvvcho*, während JÄSCHKE (*Dict.* 556) *ša-wa-ra-cu* und *-ru-cu* gelten lässt. Im Uebrigen weist SANDBERG

[1] DESGODINS, *Le Thibet d'après la correspondance des missionnairès.* 10ᵉ éd. Paris 1885. S. 393. Die Transscription *roua dong* erinnert an JÄSCHKE's *roi.* Ueber *duñ* s. PANDER-GRÜNWEDEL, *Pantheon,* S. 105.

S. 287 für Horn dem Westen *rucho* und Centr.-Tibet *rá* (mit langem *a,* da aus *uá* entstanden) zu, ebenso RAMSAY, S. 62 *rucho.* Die Richtigkeit meiner Annahme erweist aber wohl ROERO, der S. 227 seine Transcription *rvvjô* durch corno di antilope o di cervo übersetzt, dagegen für corno qualunque ein sonst nicht aufgezeichnetes, wohl dem Hindustanischen entlehntes Wort *singh* (Sanskr. *çrñga*) hat. *Ru* erfährt nun auch die übertragene Bedeutung ‚Theil, Abtheilung' und bezeichnet z. B. wie das griech. κέρας und lat. *cornu,* den Flügel eines Heeres, was *rụa* nicht bedeuten kann. *Šụa* ist eine Art Intensivum zu *c'u* ‚Wasser'; es bedeutet ‚Hochwasser, Ueberschwemmung' und wurde von SCHIEFNER[1] an einer anscheinend verdorbenen Stelle des Dzanglun für *bša* vermuthet. JÄSCHKE hat eben dieses *šụa* in dem medicinischen Werke *Lhan t'abs* gefunden und vermuthet (mit einem Fragezeichen), dass es hier eine Art erblicher Krankheit oder Gebrechen bedeute; leider steht mir dieses Werk nicht zur Verfügung; indessen zweifle ich nicht, dass jenes *šụa,* wenn es wirklich den Namen einer Krankheit bezeichnet, mit *šu-ba, šo-ba* ‚Geschwür, Abscess' (S. *kiṭibha,* Vyutpatti fol. 309 b 2) in enger Verwandtschaft steht; wir hätten dann also noch ein Paar Parallelformen mehr. Zu *šva-ba,* das jetzt meist *šâ* lautet, und *šu* ‚Hirsch' ist zu bemerken, dass letztere Form JÄSCHKE nicht mehr gehört hat; ich schliesse daraus, dass sie bereits ausgestorben ist, weil sie eben überflüssig war. Sowohl *šụa* als *šụa-ba* fehlen im Zamatog; Vyutpatti kennt unter den Thiernamen nur *ša bkra hariṇa* ‚Gazelle' (fol. 265 a 4). *Dụa-ba, dụa-ma* scheinen die eigentliche Bezeichnung für ‚Tabak' zu sein, während *du-ba* im allgemeinen ‚Rauch' wie im besonderen ‚Rauch des Tabaks' ausdrückt, wie z. B. die Redensart *du-ba ₒt'uñ* (eig. saugen, trinken)[2] zeigt. Tabak heisst in West-Tibet nach CSOMA *t'a-ma-k'a,* nach JÄSCHKE *t'á-mag,* nach LEWIN, *Manual of Tibetan language,* S. 172 *hta-kha, htamakha,* S. 158

[1] Ergänzungen und Berichtigungen zu SCHMIDT's Ausgabe des Dzanglun S. 36. S. auch KOWALEWSKI, *Dict. mongol-russe-franç.* I, 553.

[2] Vgl. das japanische *tabako wo nomu* und das malaische *minum roko.* Ueber den Tabak in Tibet vgl. ROCKHILL, *Notes on the ethnology of Tibet* S. 709—11.

damak̦, nach RAMSAY S. 160 *tamak*. Die verschiedenen Bedeutungen jener Doppelformen lehren uns, dass sie thatsächlich verschiedene Lautcomplexe darstellen, dass nicht etwa *grṷa* oder *rṷa* als graphische Varianten von *gru* oder *ru* angesehen werden können; in demselben Verhältniss wie die Varietäten der lautlichen Form auftraten, regte sich das wechselnde Spiel der ihr anhaftenden Idee, um neues Streben, frisches Leben zu entfalten.

8. Wie sich fürstliche Geschlechter in Nebenlinien spalten und im Lauf der Zeit der eine oder andere Zweig in Ermangelung von Nachkommenschaft ausstirbt, so ist es zahlreichen tibetischen Wörtern mit ihren Parallelen ergangen. Manche gibt es darunter, die noch vereinzelte Spuren einstmals sicher weit verbreiteter Seitensprossen aufweisen, jetzt nur kümmerliche Fragmente eines ehedem blühenden Daseins. JÄSCHKE bringt *Dict.* 41 a einen Ausdruck *k'u-yu*, der in Centr.-Tib. auch *'a-yú*[1] lautet, in dem Sinne von ‚hornlos', von Rindvieh gebraucht; ein Wort *k'u* = Horn hat er indessen nicht; das vermisste Bindeglied beschert jedoch DESGODINS, der S. 85 a *k'ṷa* (mit *va zur*) = Horn anführt; *k'u* muss also wohl auch ‚Horn' bedeuten oder vielmehr bedeutet haben, da es nur in der Verbindung *k'u-yu* auf uns gekommen ist; in *yu* muss folglich die Negation zu suchen sein, die wohl nur aus *-yas* (= *-med*, vgl. *mt'a-yas ananta*) entstanden sein kann, indem sich *a* dem *u* assimilirte; nun gibt es freilich ein Wort *yu-bo* zur Bezeichnung eines hornlosen Ochsen, das aber sicherlich erst secundär aus *k'u-yu* entstanden ist, da man inzwischen die Bedeutung der einzelnen Glieder in dieser bald alterthümlich gewordenen Wortform (auch *k'ṷa* ist jetzt alterthümlich und veraltet) nicht mehr deutlich empfand und dann ganz vergass, bis schliesslich sich die Sprache ihrer monosyllabischen Tendenz gemäss mit *yu* begnügte. *K'ṷa* liefert uns wiederum ein schönes Beispiel von der alten Aussprache des *va zur*; es ist nämlich offenbar verwandt mit dem chinesischen *˛giāo* ‚gebogen' und *'kiāo* ‚Horn' und sammt diesen wiederum mit tib. *gug-pa* ‚gebogen', *kug-kúg*, *kyog*,

[1] Vgl. *ka-ya* und *'a-ya* ‚der eine von beiden', DESGODINS 87 a.

kyag-kyóg ‚gekrümmt' u. s. w., vgl. die Reihe bei Conrady *l. c.* S. 168; hinzuzufügen wäre derselben noch das siamesische *k'ăŏ'* ‚Horn'. Die moderne Form der Volkssprache für *k'ua* ist nach Desgodins 141 a *gua*; bemerkenswerth ist, wie sich die Bedeutungen dieser Wörter im Gegensatz zu *ru* specialisirt haben: Nach einem einheimischen Lexicon bedeuten sie zwar 1) Horn, 2) die neuen Hörner des Hirsches, doch in der Umgangssprache bezeichnen *k'ua* oder *k'ua-ru* nur die Aeste des Hirschgeweihes, während der Stamm an sich *ru-co* heisst. Es ist mir daher auch nicht unwahrscheinlich, dass das von Desgodins 141 a unter einem besonderen Stichwort behandelte, mit *dgo-ba*, *rgo-ba* übereinstimmende *gua* = eine auf den hohen Weideplätzen lebende Hirschart (Jäschke 86 b: Antilope, procapra picticaudata) mit jenem *gua* = Hirschhörner identisch ist. Dann müssten die Präfixbildungen *d-go-ba*, *r-go-ba* (Ramsay 28: *góa*) secundären Ursprungs sein, was deshalb sehr leicht möglich ist, weil *r* (*d* ist nur Vertreter für *r*: Conrady S. 48) sich häufig bei Thiernamen findet und der Ueberrest eines Numeralwortes zu sein scheint; ich vermuthe, dass dieses *r-* aus *ri* ‚Berg' entstanden ist, das sich als erster Theil mancher Namen in der Gebirgswildniss lebender Thiere findet: *ri-dags* ‚Wild', *ri-boñ* ‚Hase',[1] wozu man *boñ*-[*bo* oder *-bu*] ‚Esel', *r-ña-boñ*, *r-ña-moñ* ‚Kamel', *sre-moñ* ‚Wiesel' vergleiche, *ri-rgyá* ‚Fuchs', *ri-p'ag* ‚Wildschwein' (Gegensatz *luñ-p'ag* ‚zahmes Schwein', wörtlich Thalschwein), *ri-bya* ‚Schneefasan', *ri-skyegs*, *ri-skegs* = *çârika*, Vyutpatti 266 a 1; vgl. dann *r-tsañs-pa* ‚Eidechse',[2] wobei *brag-gi*, der Zusatz des Lhan t'abs, fast mit Nothwendigkeit auf die Annahme der Gleichung *r-* = *ri* hinweist, *r-gag-cig* (Ramsay S. 94 *ghal-chik*) westtib. ‚Eidechse', *r-gañ* ‚Stachelschwein', *r-kyañ* ‚wilder Esel'; *rta* ‚Pferd' gehört nicht hierher, s. Conrady xii. In einzelnen Fällen mag *r-* auf *ru* oder das damit zusammenhängende *rus* (Knochen)

[1] Sandberg S. 169 schreibt *ri-gong*, was daran erinnert, dass sowohl *boñ(s)*, wie *goñ* ‚Masse, Haufen' bedeuten; *ri-goñ* dürfte daher in etymologisirender Anlehnung an diese Thatsache gebildet worden sein; *boñ* findet sich dialectisch auch im Namen von Insecten, wo es aber sicherlich mit *buñ-ba*, *s-brañ-ma* ‚Biene' zusammenhängt und jedenfalls einer ganz anderen Wurzel zuzuweisen ist.

[2] Sanskrit-Aequivalente sind *kṛkalâsa* (Vyutpatti 265 b 3), *saraṭ*, *godhikâ*.

zurückgehen, nach Analogie von *ru-sbal, rus-sbal* ‚Schildkröte‘, wörtlich Hornfrosch, Knochenfrosch. Ergibt sich so, dass *r-go-ba* in *ri + go-ba* aufzulösen ist, so hätten wir in *go-gu̯a* wiederum ein altes Paar paralleler Wörter entdeckt.[1] *gu̯a* hat sich nur im Osten erhalten, denn nur Desgodins kennt diese Form, die Jäschke unbekannt geblieben ist; diese Erscheinung hängt eben damit zusammen, dass der Osten, wenigstens der Dialect von Kʿams, den alten Zustand der Sprache am reinsten und treuesten bewahrt hat. *Gu̯a* dürfte, aus den angeführten Gleichungen zu schliessen, auf ein ehemaliges *giuvá* (vgl. Punti ˏ*kʿiū*), *giuu̯á, guu̯á, gu̯u̯á, gu̯á* zurückgehen. Jäschke führt ein Wort *ña* ‚Muskel‘ und die Verbindung *ña-cʿu* ‚Sehne, Nerv‘ an (S. 184 a); dem gegenüber weiss Desgodins 369 a noch die alten Formen *ñu̯a* und *ñu̯a-cʿu* mit *va zur* zu melden. Da aber der Nasal *ñ* mit den ihm entsprechenden Palatalen zu wechseln pflegt, wie z. B. innerhalb des Tibetischen *cʿuñ-ba* und *ñuñ-ba* ‚klein‘ (vgl. auch tib. *ñi* ‚Sonne‘ mit chin. *žit* und Schiefner, *Mél. as.* i, 374), so sind *ñu̯a* und *cʿu* als identisch und demnach als Parallelformen zu erklären, wofür vor allem auch die unterschiedlose Bedeutung und die Verbindung der beiden zu einem Synonymcompositum, welche verwandte Wörter mit besonderer Vorliebe betrifft, beredtes Zeugniss ablegen; nur dieser Vereinigung verdankt *ña* noch seine Existenz im Westen, sonst wäre es hier sicherlich wie *gu̯a* geschwunden; dank dem conservativen Zug des Ostens hat sich *ñu̯a* dort bewahrt, um gleichsam als Resultante die beiden sonst nicht verständlichen Kräfte *ña* und *cʿu* zu deuten. *Zu̯a* ‚Nessel‘ (Jäschke, *Dict.* 485 a) kommt gewöhnlich in der Verbindung *zu̯a-tsʿod* ‚Gemüse‘ vor; *zu̯a* ist = *tsʿod*, denn *tsʿ*, *dz* und *z* sind verwandte und häufig wechselnde Laute: *tsʿer-ma* ‚Dorn‘ — *zer, gzer* ‚Nagel‘, $_{o}$*tsʿir-ba* — *gzir-ba*, $_{o}$*tsʿag-pa* — $_{o}$*dzag-pa* — *gzag*, $_{o}$*tsʿugs-pa* — $_{o}$*dzugs-pa* — *zug-pa*, $_{o}$*dzer-ba* — *zer-ba*, *rdza* — *za* (westtib.); *d* ist wie alle Schlusslaute ein sehr beweglicher Laut, der in den meisten Fällen verloren gegangen ist; *rtsad* ist eine alte Form des jetzt allein gebräuchlichen *ṛtsa*; *zu̯a* geht also wahrscheinlich auf

[1] *Go-ba* verhält sich zu *gla-ba* ‚Moschusthier‘ wie *go-po* zu *glag*, beide = Adler.

zu̯ad zurück. Beide Wörter haben jedenfalls ursprünglich die allgemeine Bedeutung ,Vegetabilien, Grünes, Gemüse' gemeinsam gehabt, bis auf *zu̯a* der specielle Sinn ,Nessel' übertragen wurde. Zamatog erklärt fol. 13: *zva ni sño ts'od ts'er ma can.*

9. Wir haben bereits gesehen, dass sich *w* unter gewissen Umständen in *u̯* zu wandeln vermag; wir wollen nunmehr einige Fälle beobachten, wo es sich mit Sicherheit erweisen lässt, dass *va zur* ein ursprüngliches tib. *w* vertritt. Da haben wir eine Interjection *ku̯a* oder *ku̯a-ye,* die wahrscheinlich sich aus der besprochenen Interjection *wa* entwickelt hat; ich glaube das daraus schliessen zu müssen, dass mit *ku̯a ,gu̯a'* und *,k'u̯a'* abwechseln, s. Desgodins S. 141 a, woraus wohl hervorgehen möchte, dass der gutturale Anlautsconsonant das Nebensächliche, Unwesentliche, Secundäre darstellt, während mit grossem Nachdruck die Stimme des Rufenden auf dem *u̯a*-Diphthong verweilt, dem natürlichen Träger des Rufes; die Vorfügung des Gutturals scheint aus dem Anlass eingetreten zu sein, damit die zu einer energischen Articulation ansetzende Stimme an diesem eine feste Stütze fände, gleichsam tiefer ausholend einen wuchtigen Anlauf nähme, um das den Ausruf eigentlich bezeichnende vocalische Element desto kräftiger und nachhaltiger auszustossen; daher kam es, dass die Wahl der Media, Tenuis oder Aspirata ziemlich gleichgültig blieb; ist also der consonantische Anlaut von *u̯a* zu trennen und als ein historisch später entwickelter Factor anzusehen, so liegt es auf der Hand, dieses *u̯a* aus *rva* abzuleiten, das, wie wir gesehen, seinerseits fast wie *u̯a* klingt. Nach Desgodins wären *ku̯a* wie *k'u̯a* veraltet und an deren Stelle *kye* getreten, das man denn auch in der Literatur, so vor allem in Beschwörungsformeln, *Dhâraṇî's* etc. (vgl. z. B. Waddell, *Buddhism of Tibet* S. 418) am häufigsten verwendet findet. *Kye* scheint aus *ku̯a-ye, ka-ye* verkürzt zu sein, das die landläufige Grammatik als Vocativ in Anspruch nimmt. Zamatog fol. 4 führt die Dopplung *kye-kye* an und hat am Schluss der mit *k* anlautenden Wörter den Vers: *˳dir ni ku̯a ye ˳bod pai ts'ig* d. h. zu dieser Kategorie gehört *ku̯a-ye* ein Wort des Rufens d. i. eine Interjection. *Situi sum rtags* S. 38 stellt die Regel auf

gañ miñ brjod pai dañ po ru
kye sbyar ba ni bod pa yin.[1]

‚Der Zusatz *kye* zu Anfang eines beliebigen gesprochenen Wortes bedeutet einen Ruf.' Der ausführliche Commentar erläutert seinen Gebrauch, citirt als Beispiele *kye lhai lha, kye k'a lo bsgyur-ba, kye lha, kye rgyal po c'en po* (*mahârâja*), bemerkt, dass es in Versen auch hinter das Nomen treten kann, wie z. B. *bdag la dgoñs šig mgon po kye* ‚gedenke meiner, o Beschützer' (*nâtha*), geht dann zu *ka-ye* und *kya̯* über, deren Anwendung zwar offenbar durchaus nicht schön sei, obwohl sie thatsächlich auch den Ruf verdeutlichten (*bod pa gsal byed yin mod kyi*), da mit ihnen der Begriff des Hochfahrenden und Schrecklichen (*sgeg c'os dañ drag šul*) verbunden sei, erwähnt ihren Gebrauch bei Ermahnungen (*bskul-ba*), Tadel (*ₒp'ya-ba*), Gesang (*glu len*) und versteckten, spöttischen Lehren (*zur gyis ston-pa*), erörtert dann die Frage, dass *kye* zwar für einen Rufcasus, einen Vocativ gehalten werde, was aber nicht allgemein angenommen werde (*mi ₒt'ad de*) und gelangt endlich durch eine Vergleichung der tibetischen mit den indischen Casus zu dem Schluss: *des na kye žes pa ruam dbye ma yin žiñ bod pa gsal byed kyi sgra yin te legs sbyar gyi he bho bhos sogs dañ mts'uñs par šes dgos so* d. h. daher ist *kye* kein Casus, sondern vielmehr ein Wort zur Verdeutlichung des Rufes, von welchem man wissen muss, dass es gleich *he, bho, bhos* des Sanskrit ist. Für ‚Rabe, Krähe' hat das Tibetische folgende Ausdrücke: 1. *k'ya̯*, 2. *k'ya̯-ta*, 3. *kya̯-ka* (DESGODINS S. 1), 4. *kâ-ka* (JÄSCHKE), 5. *ka-ka-wa-ta* (DESGODINS). *Kâka* ist natürlich das dem Sanskrit entlehnte Wort für Rabe; verwunderlich aber ist es, dass JÄSCHKE, *Dict.* 37 a, *k'ya̯-ta* als Sanskritwort erklärt und gar im Handwörterbuch 36 b *kâka* dahintersetzt; zunächst wäre es gar nicht zu verstehen, warum die Tibeter das zweite *k* in *t* verwandelt haben sollten, dann, wie sie an Stelle von *â* zu *ya̯* gelangt wären, schliesslich, was das wunderbarste wäre, dass sie in diesem Falle nicht einmal ein eigenes Wort für Rabe hätten

[1] Der Commentar umschreibt erklärend in Prosa: *gañ yañ ruñ bai miñ brjod pai t'og mar kye žes bya ba sbyar ba ni bod pai ruam dbye gsal bar byed pai sgra yin no.*

und sich in Verlegenheit darüber Raths aus dem Indischen erholen müssten. Ueber das *ṷa* möchte sich vielleicht mancher leichten Herzens hinwegsetzen, der die moderne Aussprache des Wortes vergleicht: Jäschke schwankt zwischen *k'a-ta* und *k'va-ta*, Ramsay S. 26 kennt nur *kháta*, ebenso Sandberg S. 170, Roero S. 228 *kata*. Nun haben wir bereits im § 6 erfahren, dass nach der Vyutpatti *wa* auch Rabe, Krähe heisst und *ko-wag* nach Jäschke und Desgodins ein Ausdruck zur Bezeichnung des Rabengeschreies ist. Dass dieses *wa* und *ko-wag* mit *k'ṷa* zusammenhängen, ja dass *k'ṷa* direct aus *kowág* entstanden ist, nach Analogie von *rṷa* aus *ruwá*, das bedarf gar keines weiteren Beweises; der blosse Hinweis genügt, um zu überzeugen. Alle drei Wörter sind natürlich Nachahmungen von Naturlauten,[1] so dass allein schon aus dieser Thatsache der rein tibetische Ursprung von *k'ṷa* zu folgern wäre. *K* und daneben *r* finden sich am häufigsten in den Namen des Raben: κόραξ, *corvus;* jap. *karas(u)*, manju *keru*, mong. *keriye*; koibalisch *kârga, kuskun*; türk. *kâk* (vgl. Sanskr. *kâka!*), *kakil, kâkta* das Krächzen (Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türkdialecte* ii, 1. Lief., 1895, p. 57, 62, 66); finnisch *korppi, kaarne*; magyar. *károg* krächzen; Suaheli *kunguru*; siam. *ka*; malaisch *gagak*, oročonisch *gaki*, goldisch *gai̯* (Grube, *Goldisch-deutsches* Wörterverzeichnis, S. 32), deutsch *gackern*, magyar. *gágog*; mon. *kh'ḍāk*, khmêr *k'êk* (Kuhn, ‚Beitr. z. Sprachenkunde Hinterindiens', *Sitzungsber. Bayr. Akad.*, 1889, 214). *K'ṷa* findet sich schon bei Schröter S. 22, in der Vyutpatti fol. 265 b 4, wo es heisst: *spyi rtol can* (d. h. der Unverschämte) *nam k'ṷa ₒam bya rog* = *dhvâñkṣa koka ₒam cilli*; *koka* dürfte wohl auf einer Verwechslung mit *k'u-byug* = *kokila* beruhen und *cilli* auf Verwirrung von *k'ṷa* und *k'ra*, wie sie z. B. im Dzanglun vorkommt, vgl. Schiefner, *Ergänzungen* S. 51. Zamatog fol. 6 erklärt: *ₒdir ni k'ṷa ni ₒdab c'ags so* ‚zu dieser Kategorie, d. h. den Wörtern mit anlautendem *k'* gehört *k'ṷa*, ein Vogel'. *K'ṷa-ta* scheint heute das gebräuchlichere

[1] Wüllner, *Ueber die Verwandtschaft des Indogermanischen, Semitischen und Tibetanischen*, Münster 1838, S. 182, benutzte unter anderem dieses Wort als Beweisstück seiner excentrischen Idee.

Wort zu sein; *ta* ist ein nicht mehr sicher zu erklärendes Anhängsel, das aber wohl keine andere Bedeutung beanspruchen kann als die von ‚rufen, schreien‘, verwandt mit *sgra, sgrog-pa, grags*; vgl. übrigens das Synonym für *k'ya̯-ta*: *bdag-sgrog* der (*b*)*dag*-Rufer. *Ka-ka-wa-ta* ist aus zwei Gründen interessant, einmal weil hier das alte *wa* noch erhalten und sich ebenso wie *k'ya̯* mit *ta* verbindet, was also auch noch die Verwandtschaft zwischen beiden beweisen würde, sodann da *wa-ta* mit dem indischen *kâka* zu einem Synonymcompositum verbunden ist zur Bezeichnung eines grossen Raben; die merkwürdigste aller Formen ist jedoch *kya̯-ka*, die ich mir nur aus einer Vermischung der beiden einander so ähnlichen indischen und tibetischen Elemente zu erklären vermag. Etwas anders als bei *kya̯* und *k'ya̯* liegt die Sache bei *lya̯-ba*. JÄSCHKE, *Dict.* 541 a, schreibt dieses Wort auch *lya̯-wa* und transscribirt *lwa-ba, lwa-wa*; es bedeutet ‚wollenes Tuch oder Kleid‘ und entspricht Sanskr. *kambala*, nicht *krambala*, wie im *Dict.* verdruckt ist. Die regelrechte Schreibung *lya̯-ba* finden wir z. B. in Târanâta's Werk *bKa babs bdun ldan* ed. by Sarat Chandra Dás, Darjeeling 1895, auf S. 24 (im 4. Capitel), Zeile 17—19 dreimal, dagegen auf Zeile 26 und 28 derselben Seite steht *lâ-ba*, ebenso S. 25, Zeile 28. Das lange *â* ist, wie in allen übrigen Fällen dieser Art, aus *ya̯* entstanden. Doch es findet sich auch die Schreibung *la-ba* ohne Bezeichnung der Länge, wie das überhaupt in der Regel der Fall ist; so bei SCHIEFNER, *Bharatae responsa Tibetice cum versione latina,* Pet. 1875, 7 *des la-ba rin po c'e bgos pas ₒdi ni dei ₒod yin no;* bei ROCKHILL, *Udânavarga,* Lond. 1883, S. 143 no. 2 *skrai la ba chan* with hair mats, wie er diesen Ausdruck übersetzt, den JÄSCHKE dagegen als eine Art wollenes Tuch auffasst; in anbetracht dessen, dass *sKrai lya̯ ba can mi p'am pa,* der Name eines Irrlehrers, dem indischen *Ajitakeçakambala* entspricht (s. SCHIEFNER, *Ergänzungen* S. 17), dürfte die Auffassung des englischen Gelehrten vorzuziehen sein. *La* schreibt auch WADDELL, *Buddhism of Tibet*, S. 343 no. 5, in *lagoi*, d. i. *la gos.* Jenes *skrai la-ba* scheint die Erinnerung an *lcañ lo*=*jaṭâ* (s. darüber PANDER-GRÜNWEDEL, *Pantheon* S. 50 u. no. 1) nahe gelegt und Veranlassung

zur Entstehung von *lca-ba* geboten zu haben, das nur von WASSILJEW in seinen Noten zu SCHIEFNER's Uebersetzung des Târanâtha S. 324 bezeugt wird. Da er dieses Wort mit ‚schwarzes Filzgewand' übersetzt, da er diese Bedeutung mit Sanskr. *kambala* identificirt, da dieses Wort hier Eigenname eines Mannes ist, der in anderen Werken, z. B. sehr häufig im *bKa babs bdun ldan* S. 21, Z. 6, S. 23 Z. 16, S. 26, Z. 3 u. s. w., bei WASSILJEW, *Der Buddhismus*, S. 356, 374, *Lu̯a-ba-pa* genannt wird, so kann kein Zweifel sein, dass dieses *lca-ba* nur eine in etymologisirender Anlehnung an *lcañ* entstandene Variante von *lu̯a-ba* ist, wenn nicht gar die Annahme berechtigter erscheinen möchte, dass es auf einem sehr leicht erklärlichen Schreibfehler einer Handschrift oder eines Holzdruckes beruht. Der tibetische Name des *Kambala* wird bei Târanâtha (s. SCHIEFNER, Târ. II, S. 188) statt *Lu̯a-ba-pa* oder *Lu̯a-wa-pa* ‚*Wa-wa-pa*', ja sogar ‚*La-lu̯a-pa*' geschrieben; SCHIEFNER hält diese Orthographie für falsch. Aber auch ein Schriftsteller des 19. Jahrhunderts, ₒJigs-med-nam mk'a, hat den Namen eines Dämons, *Navakambalakûṭa* durch *Wa-ba* (statt *lu̯a-ba*) *dgu brtsegs* übertragen s. HUTH, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, 116, no. 5, so dass hier von einem Irrthum wohl kaum die Rede sein kann; es kann sich vielmehr dabei nur um eine lautgeschichtliche Wandlung handeln. Das *va zur* in *lva-ba* ist von Hause aus ein rein consonantisches, mit dem tib. *w* übereinstimmendes *w* gewesen, das seine deutliche, scharfe Articulation weit länger und sorgsamer bewahrt hat, als das in anderen Wörtern der Fall gewesen ist; daher konnte auch nur die Schreibweise *lwa-wa* aufkommen, die ihre Wurzel in einer ganz energischen Assimilation des *b* in *ba* an das vorhergehende *w* hat; gleiche oder doch verwandte Consonanten in zwei aufeinanderfolgenden Silben zu erzielen ist eine der auffallendsten und weitgreifendsten Tendenzen des tibetischen Sprachgeistes. In dem *l* von *lwa-wa* erblickt nun der Tibeter einen übergeschriebenen Präfixbuchstaben, der nach einer allgemeinen Regel in der Aussprache verstummt: und so ward *lwa-wa* zu *wa-wa*.[1]

[1] Vgl. WASSILJEW, *Geogr. Tib.*, p. 55, *Lval-gâ-si* = *Walgasi, Wan-Guši* und dazu ROCKHILL, *The land of the lamas*, S. 129.

Dies stellt wenigstens mit voller Sicherheit die heutige Aussprache vor und wird keineswegs dadurch widerlegt, dass daneben die Schreibweisen *Lu̯a-ba*, *Lu̯a-wa* in Kraft sind; denn Phonetik und Orthographie haben in Tibet niemals gleichen Schritt gehalten, diese verharrte stets aus ehrfurchtsvoller Scheu vor der traditionellen Heiligkeit des geschriebenen Wortes auf ihrem alten Standpunkt, denn sie ist einzig und allein in die Hand des Menschen gelegt, jene musste, dem Gesetz gehorchend, das die Sprache bindet, ihr Schicksal erfüllen, mochte sie wollen oder nicht. Die Schreibung *wa-wa* nach der Aussprache bedeutet daher einen Durchbruch des Princips, eine Auflehnung gegen das bestehende System; solche Befreiungsthaten begegnen leider nicht allzu häufig in den erstarrten Versteinerungen tibetischer Schreibungen, und da, wo sie auftreten, muss man sie als Hilfsmittel zur Reconstruction der Lautgeschichte um so dankbarer entgegennehmen.[1] *Lwa-wa* hat also eine gewissermassen selbständige, man möchte fast sagen, eigensinnige Entwicklung durchgekostet; die letzte Ursache dieser Besonderheit mag in der Schwierigkeit der Verbindung von $l + w$ zu suchen sein, Laute, die keineswegs dazu angethan waren, ein freundschaftliches Bündniss einzugehen; es waren eben Laute, die sich nicht friedlich ausgleichen konnten, sondern bekämpfen mussten, und einer musste nothwendig unterliegen. Wenn daher auf der anderen Seite der Versuch unternommen wurde, *lwa-ba* nach der Analogie der übrigen Bildungen mit *va zur* zu gestalten, so glaube ich schwerlich, dass man überhaupt je *lu̯a-ba* gesprochen hat; vielmehr hat man aus Bequemlichkeit des Sprechorgans kurzen Process gemacht und den schon gestreiften Uebergang zu *la-ba*, *lâ-ba* sofort vollzogen. Inwieweit diese beiden Formulirungen *la* und *wa* in der heutigen Sprache Geltung haben, ob und wie sie sich etwa dialectisch vertheilen, ob sich ihre Bedeutungen scheiden, darüber vermag ich leider nichts anzugeben: unsere Quellen lassen uns in dieser Frage im Stich. Dass Schiefner's

[1] Nonnulla ejusmodi sunt, ut facile appareat, eam pronuntiandi rationem, quam sequuntur Tibetani recentiores, vim quandam exercuisse, veluti *Hri-harša* pro *Śrî-harša*. Schiefner, Praefatio IX zur Textausgabe des Târanâtha.

la-lua nichts als ein Fehler der Handschrift ist, bedarf keiner Ausführung. Noch eins: es wäre zu beachten, dass es auch ein Sanskritwort *lava* ,Wolle, Haar' gibt. Sollte dieses vielleicht indirect auf die Entstehung von *la-ba, lâ-ba* hingewirkt und deren lautliche Gestaltung von sich abhängig gemacht haben? Dass es tibeto-indische Mischwörter gibt, haben wir ja bereits bei *k'ua—kuaka* gesehen.[1] Aus dem starken Einfluss des Sanskritwortes würde sich dann das Uebergewicht von *la-ba* über das natürlich entwickelte *wa-wa* leicht erklären; *la-ba* ist ja an sich, wie dargelegt, aus dem Tibetischen leicht zu verstehen, aber nur als Analogiebildung; diese hätte vielleicht nicht stattgefunden, wenn sich dem Tibeter in diesem Worte nicht ein Gefühl der Wahlverwandtschaft mit Sanskr. *lava* geregt hätte; so trafen Fremdes und Nationales auf einander und kreuzten sich, und die Frucht dieser Verbindung war *la-ba,* in dieser Erscheinung ein Bastard, der den legitimen Bruder *wa-wa* beiseite drängte. *Tsua* ist ein nach JÄSCHKE auf Ladâkh beschränktes Wort und bedeutet: Feuerschwamm, Zunder. Nach SANDBERG, S. 354, lautet es in Lad. *tsá,* in Central-Tibet *shrá-wa.* Letzteres wird *spra-ba* geschrieben und nach JÄSCHKE auch in West-Tibet *šra-ba* gesprochen; es ist das allgemein gebräuchliche und wohl auch ursprüngliche Wort, aus dem sich *tsua* entwickelt hat. Der Wechsel von *ts* und *s* ist schon einmal berührt worden,[2] und *spra* ist sicherlich mit *spa* oder *sba* ,Bambusrohr' verwandt, dessen Benutzung zum Herdfeuer in Tibet bereits Marco Polo erwähnt, s. H. YULE, *The book of Ser Marco Polo*, 2. ed., II, 33, 34. Wie in K'ams aus *sbal-ba* *zual-wa,* aus *sbyar-ba zuar-ba* geworden ist, so vocalisirte sich gleichfalls das *b* in *sb(r)a,* und es entstand *sua, tsua.* *B* hinter Consonanten wird sogar in Eigennamen durch *va zur* dargestellt: so

---

[1] Ein schönes Beispiel dafür ist das aus Sanskr. *hallaka* entstandene *ha-lo* (SCHIEFNER, in *Mémoires de l'Acad. de Pét.* XXVIII Nr. 1, S. 22, no. 5), wobei die zweite Silbe des indischen Wortes an das tib. *lo, lo-ma* ,Blatt' angelehnt wurde.

[2] Derselbe ist auch in mongolischen Dialecten ausgebildet, s. CASTRÉN, *Versuch einer burjätischen Sprachlehre* § 25, 38 und Wörterverzeichniss S. 112 von KESE; ROCKHILL, *Diary of a journey through Mongolia and Tibet*, S. 29.

schreibt *bKa babs bdun ldan* S. 21, Z. 28 den Namen des Âcârya *Ḍômbi* : *Ḍo-mu̯i.*

10. Der Vollständigkeit wegen führe ich nun die im Vorhergehenden noch nicht behandelten Wörter mit *va zur* auf. *Žu̯a* ‚Mütze, Hut' wird von Jäschke *žwa* umschrieben; Sandberg, S. 282 gibt als Aussprache für Ladâkh *zhá, zhwá,* für Centr.-Tib. *shámo*; Ramsay, S. 17 *ovzha* = *dbu-žu̯a*: Waddell, der durchweg nach der Aussprache transscribirt, hat wiederholt *žwa*, z. B. *Buddhism of Tibet*, S. 197—199. *Hu̯a* hat die Bedeutungen: Rockkragen, Schienbein; darüber hinaus, weg; westtib. wird es *hă, hŏ* gesprochen und ist Interjection: gut! *Du̯a-p'rug* oder *da-p'rug* ‚Waise' (nach Jäschke und Desgodins); *du̯a-ba* ‚Medicinalpflanze', in Jäschke's Handwörterbuch *da-ba* geschrieben, dagegen von Desgodins, der zwei Arten *du̯a-rgyod* und *du̯a γyuñ* anführt, nur *du̯a-ba*. *P'ya* und *p'yva* ‚Loos, Schicksal'; Jäschke, *Tibetan grammar* § 7, 5 no. meint, das Wort sei früher *p'vya* gesprochen worden; es hängt vielleicht mit *dpya, spya* (*JASB* 1891, p. I, S. 118) zusammen. *P'yva gšen*, den Titel eines Bonwerkes, transscribirt Candra Dás durch *phwa-śeṅ* (*Contributions on the religion, hist. etc. of Tibet, JASB* 1881, p. I, S. 194, 204).

11. *Va zur* ist auch in tibetischen Eigennamen anzutreffen. *Rgu̯a-lo* ist der Name eines Autors, der in der chronologischen Tafel des *Reu-mig* (*JASB*, p. I, 1889, S. 51) und in dem Werke *Klu ₒbum bsdus pai sñiñ po* Erwähnung findet. Da die hier vorliegende Frage, die sich besonders um das Verhältniss dieses *Rgu̯a-lo* zu einem anderen *Rga-lo* dreht, eine wesentlich historische ist und das linguistische Interesse wenig berührt, so sehe ich von einer weiteren Verfolgung derselben an dieser Stelle ab und verweise auf die Einleitung meiner demnächst erscheinenden Ausgabe jenes Werkes, welche dieses Thema ausführlich erörtert. In einheimischen geographischen Namen ist das untergeschriebene *v* keine seltene Erscheinung. In der schon erwähnten tibetischen Geographie, die Wassiljew ins Russische übersetzt hat, begegnet uns S. 36 der Landesname *Du̯ags-po bšad sgrub*

[1] S. über diesen Pander-Grünwedel, *Pantheon* S. 51, Nr. 20.

gliñ und S. 37 östlich davon der Bezirk *Dṷags-po* (s. auch Desgodins 476 b), ibid. eine Burg, namens *Mon rta lṷañ*. Wassiljew umschreibt das *va zur* durch russisches *y*. S. 33 erwähnt er ein *Sa-skya* Kloster *sKyid šod rṷa ba smad*, bei welchem sich ein kleines Dorf befindet; *skyid šod* soll nach S. 20 aus *skyid stod* im Gegensatz zu *skyid smad* entstanden sein. *Šṷa-ba* ‚Hirsch' findet sich in dem Ortsnamen *Šálon̄* (in Kamáon) = *Ša-slon̄* ‚the place where the deer rise', s. H. Schlagintweit, *Glossary of Tibetan geographical terms* in *JRAS* xx, 1863, S. 23.

12. Der bisher citirte Wortschatz beschränkt sich ausschliesslich auf Substantive; Verba mit inlautendem *va zur* sind bis jetzt noch nicht gefunden worden. Das einzige nichtnominale Element, in welchem es auftritt, sind zwei Zahlbegriffe. Die Zahlen von 11—19 werden im Tibetischen durch Addition der Einer zu der Zahl 10 = *bcu* gebildet; dabei erfährt *bcu* eine lautliche Veränderung nur in zwei Verbindungen, nämlich zu *bco* in *bco lña* 15 und *bco brgyad* 18. Schiefner ist der erste gewesen, der in einem Holzdruck des Dzanglun an zwei Stellen für das *bco brgyad* des Textes von Schmidt die Schreibung *bcva brgyad* mit untergeschriebenem *v* gefunden hat. ‚Freilich', meint er, *Ergänzungen* S. 24, ‚vertritt hier das untenstehende *w* einen *o*-Laut. Es scheint also *bcu* sowohl hier, als auch in *bco lña* eine Verstärkung zu erleiden.' Auf diese Ausführung gründet sich wohl auch Foneaux, *Grammaire de la langue tibétaine,* § 42, 3, der *bcu lña*[1] und *bcva lña* für alte Ausdrücke und *bco lña* für den gegenwärtigen Gebrauch erklärt; neueren Datums ist letzteres freilich nicht, denn es findet sich schon bei Milaraspa, also im 11. Jahrhundert, vorausgesetzt, dass es nicht lediglich auf moderne Abschreiber zurückzuführen ist. Jäschke thut in keinem seiner Werke der Schreibweise *bcva lña*, *bcva brgyad* Erwähnung, wohl aber Desgodins, S. 301 a, mit dem Zusatz vulg. Ich selbst habe bis jetzt in einheimischen Quellen diese Formen nicht gefunden, wohl aber vermag ich auf eine andere Schreibweise aufmerksam zu machen,

[1] Nur diese Formen mit *bcu* hat Schröter S. 19, Roero S. 219, auch Georgi S. 109.

die mir viermal begegnet ist, nämlich nicht *bcva*, sondern *bcvo-lña* und *bcvo brgyad*: *bcvo brgyad* findet sich bei WEBER-HUTH, ‚Das buddhistische Sûtra der Acht Erscheinungen', *ZDMG*, XLV, 579; dann in Cod. or. mixt. 102/103 Nr. XVI der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek in München auf fol. 4b, Zeile 5: *dregs pa bcvo brgyad bka la ñan* ‚auf das Wort der 18 Arten des Stolzes hören'; Londoner Bonfragmente fol. 214a, 5: *myu k'yuñ bcvo brgyad zlum t'igs γyug la* ‚runde Kügelchen aus 18 Rohrkörben streuen'. *Bcvo lña* kommt in demselben Werke vor, fol. 202a 4: *dbyar zla ra bai ts'es bcvo lña la* ‚am 15. Tage des Sommermonats Rawa'. Diese Fassungen bilden jedoch keineswegs die Regel; *bco-lña* und *bco-brgyad* vielmehr sind am häufigsten in tibetischen Büchern anzutreffen (im *Ma ₒoñ luñ bstan* kommt an einer Stelle *co gyad* ohne Präfixe vor). Dem entspricht auch die moderne Aussprache *cholniga, chobgiád,* RAMSAY, S. 173; daraus und aus den Parallelen *bcva* und *bcvo* folgt, dass diese beiden nur orthographische Varianten von *bco* sind. Das *va zur* hat den Zweck, die Länge des *o* in *bcvo* anzuzeigen, wie in *bcva* die Verbindung $v+a$ zur Bezeichnung von *ô* dient, wie ich in § 13 ausführlicher zeigen werde. In *bco brgyad* wird das ursprünglich in offener Silbe stehende *ô* wieder verkürzt, weil die Silbe durch Herübernahme des *b*-Präfixes von *brgyad* wieder geschlossen wird, sodass eigentlich *cŏb* oder *cŏp-gyad* darzustellen wäre. Die Wandlung des *u* zu *o* scheint auf vocalharmonischen Gründen zu beruhen, die wir freilich völlig zu erklären noch nicht imstande sind; äusserlich ist nur zu erkennen, dass *lña* und *brgyad* die einzigen Grundzahlen mit *a*-Vocal sind, der also jedenfalls rückwirkend jene Veränderung bedingt haben muss, die sich ja in den übrigen Zahlcompositionen nicht vorfindet; ein gesetzmässiger Verlauf gerade dieser Erscheinung lässt sich vorläufig allerdings noch nicht feststellen.

13. In Kürze muss ich noch der Transscriptionen indischer, mongolischer und chinesischer Wörter innerhalb des Tibetischen erwähnen, die in dieser Sprache mit einem *va zur* geschrieben werden. Jene Fremdwörter bieten den Gewinn, dass sie die bisherigen Darlegungen erweitern, bestätigen und nach mancher Seite hin vertiefen

werden. Indisches *v* wird auf dreifache Weise dargestellt 1. durch *w*, 2. durch *b*, 3. durch *va zur*. Letzteres tritt dann in Kraft, wenn ihm ein Consonant vorhergeht, welchem es angehängt werden kann, z. B. *šâ-šva-ta* = *rtag-tu* (Zamatog 9), *šva-šu-rî* = *sgyug-mo* (Zamatog 85), *pra-jva-ra* = *rims drag-po* (Vyutpatti 310 a 1). *B* und *w* werden ohne Unterschied im Anlaut eines Wortes oder einer Silbe wie im Wortinnern bei vorausgehendem Vocal gebraucht: *bî-ṇâ* (*vîṇâ*) = *pi-wañ*; *Bha-gha-wa-te*, *¸oin sva-bha-wa* (Münch. cod. 103 I fol. 1 a 4, II fol. 2 b 5, III fol. 1 a, XII fol. 1 a 3); *wa-rṇa* (*Situi sum rtags* S. 22 in dem Sinne von Vocal); *¸e-waṁ*; *par-ba-ta* (*parvata*) = *ri k'rod*, *¸a-ṭa-bî* (*aṭavî*) = *₀brog* (Vyutp. 269 a 2); *¸oṁ sva-sti na-mo gu-ru-we* (bekannte, häufige Formel); *Çâvari* wird *Ša-ba-ri-pa* und *Ša-pa-ri-pa* umschrieben (s. Pander-Grünwedel, *Pantheon* S. 50, Nr. 10). Nach Csoma, *Grammar of the tibetan language* § 13 Note und Jäschke, *Tib. grammar* § 7, 5 wird *svâhâ* heutzutage *sôhâ* gesprochen; ebenso *k'a-tvaṁ-ga*, *k'a-ṭvaṁ-ga* (Münch. cod. or. mixt. Nr. 102/3, XVI fol. 2 a 1: *k'â-ṭaṁ-ga bKa babs bdun ldan* p. 32, 3: *k'a-ṭâṁ-ga*) = S. *khâṭvâṅga* (s. *Pantheon*, S. 108, Nr. 1 der Attribute) wird gewöhnlich *k'atómga* gesprochen (Jäschke, *Handwörterbuch*, 36 b, *Dict.* 37 a). Die bereits § 1 aus den Tafeln bei Csoma und Chandra Dás besprochenen Ligaturen *kw, pw* u. s. w. werden von beiden Forschern übereinstimmend nach den einheimischen Quellen, die ihnen zu Gebote standen, auch *kova, khova, pova, phova* transscribirt; diese Erscheinung kann ich mir nur so erklären, dass dem Tibeter zur Zeit der Schriftbildung die von uns erhärtete Entstehung des *va* aus *uva, ova* noch im Bewusstsein gewesen ist; er wird daher wohl auch ursprünglich etwa *s°vâhâ* gesprochen haben, woraus denn in ähnlicher Weise wie aus *ruva* ‚*rû*', *sôhâ* geworden ist. Einem ganz analogen Vorgang begegnen wir im Newârî, s. Conrady in *ZDMG.* XLV, p. 11/12, im Persischen, wo aus altem *ḫ*ʷ*ad* jetzt *ḫod*, *ḫud* entstanden ist, s. Salemann und Shukovski, *Pers. Gram.* § 5, in den Türksprachen, besonders im Küärik-Dialect, s. Radloff, *Phonetik der nördlichen Türksprachen* § 28, im Ugrischen, s. Schott, ‚Altaische Studien I', *Abh. Berl. Akad.* 1859, p. 613. Beachtenswerth

ist das häufige Vorkommen des *va zur* in Dhâraṇî-Formeln, wo es vielfach zum Ausdruck eines dumpfen *o* oder *u* dient, wie seine Gleichsetzung mit Wörtern von solchen Vocalen erweist, da überhaupt Alliteration und Assonanz zur Erzeugung stärkerer suggestiver Wirkungen auf diesem Gebiet eine grosse Rolle spielen; so heisst es in einem ‚Kernspruch' des *gŠen rabs* in Schiefner's Bonpo-sûtra S. 17: *žva bar žu žu žum ts'e tsed lu.* Aus dem Bilde *svâhâ* — *sôhâ* hat sich nun allmählich die Vorstellung erzeugt, dass $v + a$ ein graphischer Ausdruck für *ô* sei; diese Anschauung haben die Tibeter den Mongolen überliefert, deren Lehrmeister in Religion, Schreibkunst und Sprachwissenschaft jene bekanntlich gewesen sind. Die mongolische Orthographie zögerte nicht, sich diesen Umstand zu nutze zu machen und durch ein an *o* oder *u*, deren Schriftbild das gleiche ist, angefügtes *wa* die Länge des *o* zu bezeichnen; Schmidt, *Grammatik der mongolischen Sprache* § 21 (s. auch § 7) spricht in diesem Falle wenig klar nur von einer Verstärkung oder Verdeutlichung des *o*; es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass jenes Anhängsel, da es in erster Linie in indischen Fremdwörtern erscheint, das lange *ô* des Sanskrit nach dem im Tibetischen beobachteten Vorgang, freilich unter Verwechslung von Ursache und Wirkung, wiederspiegeln soll. *Bodhisatva* z. B. kann dargestellt werden durch *bowadhisatuwa,* wobei vor allem die Schreibung *satuwa* für meine Auffassung *s°vâhâ* in die Wagschale fällt. Die Mongolen, von der Ansicht geleitet, dass jedes *wa* ein *o* darstelle, folgerten nun kühn weiter und sprachen nach tibetischem Muster *satuwa* bald *satô* aus; daher kommt es denn, dass sich in Pallas' berühmten ‚Historischen Nachrichten von den mongolischen Völkerschaften' stets die Schreibung *Bodhisaddo* findet, die er unzweifelhaft aus einheimischem Munde vernommen. *Namo* ‚Verehrung', was der Tibeter gewöhnlich durch *p'yag* $_{o}$*ts'al* wiedergibt, erscheint in mongolischen Texten unter der Gestalt *namowa*, s. Huth, *Die Inschriften von Tsaghan Baišiṅ*, S. 48; das *oṁ* oder *o* der Formel *oṁ maṇi padme hûṁ* wird zu Anfang einer Legende, die A. Popow in seiner *Mongoljskaja Christomatija*, Kasan, 1836, S. 1 ff. veröffentlicht hat, durch *owa* umschrieben. In desselben

Werkes zweitem Theil, S. 104, wird der tibetische Name des Saskya-Lama's *rje btsun bSod-nams-rtse-mo* mong. *bsowad nams rtse mowa* transscribirt. Sodann wird dies *wa* auch in einheimischen Wörtern gebraucht, wie in *cinowa* ‚Wolf', gesprochen *cinô*, heute *cono* oder *šono*. Ja, es kommen auch Fälle vor, wo *wa* einem *a* folgt, um dieses zu längen, und sogar in mongolisirten Fremdwörtern durch *ba* ersetzt werden kann; so findet sich in einer Legende des *Altan Gerel* (*Suvarṇa-prabhâsa*), die SCHMIDT am Schlusse seiner Grammatik abgedruckt hat, *šakšabat*, was *šaksât* zu lesen ist; *-t* ist mongolisches Pluralaffix, nach dessen Abtrennung *šakšâ* = Sanskr. *çikṣâ* übrig bleibt (*l. c.* p. 144, 158).

14. Das *va zur* spielt auch eine Rolle bei der Transcription mongolischer Wörter in tibetischen Schriftzeichen. *Ö* und hartes *u* in mongolischen Wörtern, Vocale, die beide dem Tibetischen fehlen, werden in diesem durch untergestelltes *v* mit darübergesetztem *e*, beziehungsweise *o* umschrieben, s. HUTH, *Hor c'os byuṅ* in *Transactions of the 9. Intern. Congress of Orientalists*, Lond. 1893, II, p. 640 und *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei* II, 163. Die Frage, ob und inwiefern diese Umschreibungen einen lautgeschichtlichen Werth besitzen, der mir wenigstens für das Tibetische höchst fragwürdig erscheint, interessirt uns hier nicht, wo es wesentlich auf die Methode der Transcription ankommt. Und diese steht offenbar mit den Sanskrittranscriptionen der Tibeter und Mongolen in innigem Zusammenhang. Die Tibeter schlossen einfach nach dem Satze: Sind zwei Grössen einer dritten gleich, so sind sie auch unter sich gleich. Sie sagen sich:

In Sanskritwörtern ist tib. $v + a = o$
In Sanskritwörtern ist mong. (o) $v + a = o$ ($\hat{o}$)

Folglich ist mong. o ($\hat{o}$) = tib. $v + a$.

Wenn sie nun thatsächlich nicht $v + a$, sondern $v + o$ schrieben, so geschah es deshalb, um die Auffassung zu vermeiden, als wollten sie ein wirkliches *w* oder einen weiten Diphthong damit wiedergeben. Dazu kam, dass das betreffende mongolische Zeichen sowohl *o* als *u*

gelesen werden kann, und da sie z. B. mong. *nu* durch *no*,[1] mussten sie eben mong. *no* durch *nvo* wiedergeben. Noch einfacher lag die Sache bei der Umschrift von mong. *ö*; an sich hätte für diesen Zweck tib. *e* genügt, denn dieses hat ausser dem Werth *e* in den früheren Zeiten auch den von *ö* gehabt, worauf meines Wissens freilich bisher noch niemand hingewiesen; es ist aber völlig klar, dass, wenn *rde*(*u*) ‚Steinchen' aus *rdo-bu*, *med* ‚nicht sein' aus *ma-yod*, *k'yed* ‚du' aus *k'yod* entstanden ist, in diesen Fällen eine Zwischenstufe *rdö, möd, k'yöd* angenommen werden muss; weil nun schon z. B. *ne* das Aequivalent für mong. *ne* war, so wählte man zum Ausdruck von mong. *nö* im Tibetischen recht glücklich die Form *nve*, was uns an unsere ehemalige Orthographie *oe* für *ö* erinnert. Eine solche Anschauung mag auch bei den Tibetern unter anderem mitwirksam gewesen sein, indem sie das mongolische *ö*-Zeichen sich in $o + e$ zerlegt dachten. Beispiele sind in dem von HUTH übersetzten Werke in grosser Anzahl zu finden.

15. Was die Transcription chinesischer Wörter betrifft, so finden wir im Sûtra der 42 Artikel das Reich *Yvo-ši*; was offenbar Umschrift des chin. 月氏 ist, s. L. FEER, *Le Sûtra en 42 articles, textes chinois, tib. et mongol*, Paris 1868, S. 37, 38. Befremdend ist es nun, wenn FEER in seiner zehn Jahre später erschienenen Uebersetzung dieses Werkes (Paris 1878, zu einem Bande vereinigt mit F. HU, *Le Dhammapada*) S. 74 jenes *Yvo-ši* für einen indischen Namen erklärt und ein Land *Vriji* daraus interpretiren will, zumal er doch in der von ihm selbst autographirten Textausgabe das chinesische Original, nach dem die tibetische Uebersetzung angefertigt, sammt der mongolischen Transcription vor Augen hatte. Aehnlich steht *Yvan* für *Yuan*, s. HUTH, *l. c.* I, 21, II, 32. Vielleicht ist auch der in SCHIEFNER's Bonposûtra, S. 72 vorkommende Name *Tsañ-kvan* chinesischen Ursprungs. An dieser Stelle mag auch an die Darstellung der chinesischen Halbvocale *u̯* und *o̯* in der Manju-Schrift erinnert werden, s. GABELENTZ, *Chinesische Grammatik* § 87. Zu den

[1] Tib. *o* war schon für mong. *u̯* vorweggenommen.

dem Chinesischen entlehnten Wörtern gehört auch *dva*, das zwar in JÄSCHKE's beiden Wörterbüchern fehlt, aber bei DESGODINS, S. 475 b (symbolum pro ferro in magia) und KOWALEWSKI, *Dictionnaire mongol-russe-français* III, 2599 zu finden ist; dessen mongolische Umschrift lautet *da temur*. Das Wort bezeichnet eines der chinesischen Trigramme (tib. *spar-k'a*), die auch in Tibet gebräuchlich sind, s. WADDELL, *Buddhism of Tibet*, S. 394, 456. Weil mir hier leider die Hilfsmittel fürs Chinesische fehlen, so kann ich augenblicklich nicht angeben, auf welches chinesische Wort jenes *dva* zurückgeht. Da die tibetischen Bezeichnungen der Trigramme, so viel ich weiss, noch nicht bekannt geworden sind, so lasse ich sie hier nach einem handschriftlichen, wahrscheinlich aus dem Chinesischen übersetzten Werke folgen ($_{o}$*P'ags pa snañ brgyad žes bya ba* fol. 6 b): 1. *li me,* 2. *k'on sa,* 3. *dva lcags,* 4. *k'en gnam,* 5. *k'am c'u,* 6. *giñ ri,* 7. *zin šiñ,* 8. *zon rluñ,* wobei man die Abweichungen von der bei WADDELL S. 457 englisch mitgetheilten Reihe beachte. Das chin. *Huô-šang* wird tib. gewöhnlich *Hva-šañ* umschrieben, s. PANDER-GRÜNWEDEL, *Pantheon*, S. 89, Nr. 210, wie sie z. B. bei WADDELL, S. 31, 378, 534 zu treffen ist; mit dieser Schreibweise hängt die Aussprache *Ho-schang* bei GEORGI, SCHMIDT und KÖPPEN zusammen, s. des letzteren *Lamaische Hierarchie und Kirche*, S. 71, 102, 339, 372. Dagegen findet sich auch tibetisch, in Uebereinstimmung mit der mongolischen Umschrift *Chašang* (Sanang Setsen, p. 46), die Schreibung *Ha-šañ*, so in JÄSCHKE's *Dict.* 595 b und im Ladâkher *rGyal-rabs* fol. 17 a, s. SCHLAGINTWEIT, *Die Könige von Tibet*, S. 841. K. MARX hat im *JASB.* LX, 1891, p. 37 ‚*Hā-shang-rgyal-po* and *Ug-ṭad*, a dialogue from the Tibetan' veröffentlicht; die mir aus dem Nachlasse des Verfassers vorliegenden Abschriften des Originaltextes, vier an der Zahl, bieten sämmtlich die Schreibung *Hâ-šañ* mit ausdrücklicher Bezeichnung der Länge des *a*. MARX hat übersehen, dass das von ihm übersetzte Werk das Glied in der Kette eines Literaturkreises ist, von dem schon 1879 SCHIEFNER, ‚Ueber eine tibetische Handschrift des India Office', *Mél. as.*, Bd. VIII, S. 635 ff. eine inhaltlich mit jener Schrift stark übereinstimmende Probe geliefert hatte. Aber SCHIEFNER hat

noch weit mehr übersehen; einmal weiss er nicht, was er mit dem auch hier vorkommenden Namen des Königs *Ha-šañ* anfangen soll. ‚Ich gebe den Versuch auf', bemerkt er in einer Note, ‚denselben unterzubringen; fast möchte es scheinen, als entstamme er einer chinesischen Quelle.' Nun, es dürfte wohl nicht nur so scheinen, sondern sich auch wirklich so verhalten. Weit mehr zu verwundern ist jedoch, dass SCHIEFNER nicht erkannt hat, dass dieses Stück in den Kreis der Bharata-Literatur und insbesondere zu dem speciellen Theile gehört, den er selbst unter dem Titel Bharatae responsa tibetisch und lateinisch herausgegeben und in den *Mémoires de l'Acad. de Pét.* XXII, Nr. 7, in dem Cyclus *Mahâkâtyâyana* und König *Tshaṇḍa-Pradyota* S. 53 von neuem ins Deutsche übersetzt hat. Ich bemerke hier nur soviel, dass man nicht fehlgehen wird, in diesen drei unter einander zusammenhängenden Quellen die Anfänge unserer Eulenspiegelliteratur zu erblicken. SCHIEFNER's Quelle führt den Titel *₀Ug srad ces bya bai mdo,* was er durch *Ulûka-sûtra* übersetzt, und in MARX' Ausgabe heisst der Minister, welcher eben der tibetische Eulenspiegel ist, *₀Ug skrad,* und wer dächte bei diesem *₀ug*, das ‚Eule' bedeutet, nicht an Eulenspiegel? Ich behalte mir vor, gelegentlich einer Herausgabe der tibetischen Originale auf diesen Punkt zurückzukommen.

16. JÄSCHKE hat in seinem Aufsatze ‚Ueber die Phonetik der tibetischen Sprache' (*Monatsberichte* d. Berl. Akad. 1868) S. 163 sein Urtheil über das *va zur* in folgende Worte zusammengefasst: Dass *v* Unterscheidungszeichen, dafür spricht der heutige Gebrauch in West-Tibet wie in *dBus-gIsañ* sowie der Umstand, dass es von den einheimischen Grammatikern nicht als *wa btags* (analog dem *ya-* und *ra-btags*) bezeichnet wird. SCHIEFNER und LEPSIUS sind geneigt, es für ein wirkliches *w* zu halten, was durch die Analogie der benachbarten einsilbigen Sprachen und durch den Gebrauch, das untergeschriebene *w* in Sanskritwörtern durch dieses Zeichen zu transscribiren, wenngleich die heutigen tibetischen Leser es dann *o* aussprechen, die höchste Wahrscheinlichkeit erhält. Nimmt man an, dass gerade bei diesem *w* die anfängliche Aussprache sehr frühzeitig erloschen sei, so

liessen sich jene Gründe für die erstere Hypothese leicht entkräften.' Wenn die vorstehende Untersuchung ein Ergebniss beanspruchen darf, so ist es zunächst das negative, dass sie den Versuch gemacht hat, das alte Märchen von dem Unterscheidungszeichen *va zur* zu zerstören. Das ganze bisher erreichbare Material prüfend, haben wir keinen einzigen Fall gefunden, bei dem sich im Ernste davon reden liesse, dass das *v* nur zur Trennung gleichlautender Wörter diene. Im Gegentheil, es hat sich herausgestellt, dass sich der alte Satz ,Zeichen lauten' auch hier bewahrheitet, dass dem *va zur* von jeher eine Lautbedeutung zukommt, ja, dass dieselbe sich geschichtlich in eine graue Vorzeit zurückverfolgen lässt, wo die Wurzeln der Sprache ihren gegenwärtigen monosyllabischen Zustand noch nicht erreicht hatten. Durch Reduction oder durch Schwund consonantischer Elemente entstehen nun diphthongische Gebilde,[1] welche die moderne Sprache wiederum zu einfachen Vocalen verschleift. Vergleicht man das Tibetische mit dem Barmanischen, so drängt sich die Ueberzeugung auf, dass ersteres in früherer Zeit eine Entwicklungsperiode durchgelebt hat, in der es sich eines grösseren Reichthums an *u̯a*-Diphthongen erfreute, als sich aus den noch jetzt vorhandenen spärlichen Fragmenten eruiren lässt. Das Barmanische besitzt nämlich häufig die Verbindung $w+a$, der ein tibetisches *o* oder *u* entspricht, z. B. barm. *grwa* ,Cowrymuschel' = tib. *₀gron* (*-bu*),[2] westtib. *rum* (*-bu*) (RAMSAY, S. 26). Ferner dürfte sich tib. t'*oṅ* mit barm. *t'wan*, tib. *spun* mit barm. *pwan*, tib. *mt'o* mit barm. *t'wâ* zusammenstellen lassen. Diese drei letzten Beispiele habe ich dem Aufsatze von B. HOUGHTON, ,Outlines of tibeto-burman linguistic palæontology, *JRAS.* 1896, S. 23—55, entnommen.[3] So hätte sich aus ein-

---

[1] Aehnliches hat im Chinesischen stattgefunden, s. GRUBE, *Die sprachgeschichtliche Stellung des Chinesischen*, S. 17.

[2] In buddhistischen Texten erscheint das Wort als Uebersetzung von *hiraṇya*, während *gser* die von *suvarṇa* ist, s. FOUCAUX, *Parabole de l'enfant égaré*, Paris 1854, fol. 10 a 3, 26 a 3.

[3] Der Verfasser macht zum ersten Male in dieser Schrift den Versuch, durch wortvergleichende Studien den alten, dem tibeto-barmanischen Urvolke gemeinsamen Culturbesitz zu erschliessen. Muss man auf der einen Seite der Kühnheit und

gehenderer Vergleichung indo-chinesischer Sprachen noch manches Werthvolle zur Erkenntnis des behandelten Gegenstandes schöpfen lassen, wie ich mir wohl bewusst bin; die Beschränkung, die ich mir auferlegte, geschah indes in wohlberechneter Absicht. Meine Aufgabe bestand darin, die sämmtlichen gleichartigen Erscheinungen des Tibetischen zusammenzufassen und aus der Sprache selbst, welche das Problem vorlegte, und ihrer Entwicklung heraus eine Antwort auf diese Frage zu suchen, und wenn ich mich gegen das Gebiet der Vergleichung, vielleicht etwas zu sehr, reservirt gehalten habe, so geschah es deshalb, um zu zeigen, was uns denn eigentlich zur Förderung dieses ganzen Forschungszweiges noth thut, welches die nächsten Ziele sind, auf die wir hinarbeiten müssen. Was uns noth thut, ist erstens eine systematische Erforschung aller hierhergehörigen Sprachengruppen, vor allem ihrer Dialecte und Erlangung eines weit zuverlässigeren, weit umfangreicheren und kritisch gesichteten Sprachmaterials; aber ausschliesslich mit Grammatik und Lexicon in der Hand zu arbeiten ist ein schwerer Fehler und wirkt bei der Vergleichung indo-chinesischer Sprachen geradezu verhängnissvoll. Die beiden grossen Cultursprachen dieser Familie, das Chinesische und das Tibetische, müssen stets im Mittelpunkt der Forschung bleiben und uns zumeist am Herzen liegen; beide Sprachen besitzen unermessliche Schätze an alter und neuer Literatur. Und aus der Fülle dieses Reichthums müssen wir unsere Kenntniss der Sprache schöpfen, sie, die lebendige, aus dem Leben ihres Volkes und ihrer Zeit, erfassen; Grammatik und Lexicon europäischer Autoren können und dürfen für diese Gebiete nur secundäre Quellen bilden. Tibet vollends

---

Originalität dieses Unternehmens volle Anerkennung zollen, so ist andererseits darauf hinzuweisen, dass Houghton den zweiten Schritt gethan hat, ehe er den ersten ausgeführt. Solange es noch keine nach festen Grundsätzen arbeitende Vergleichung beider Sprachen gibt, können wir die Sprache auch nicht zur Reconstruction einer zudem hypothetischen Urzeit benutzen; daher sind die Vergleiche oft unsicher und unbegründet, und die auf sie gebauten Folgerungen wankend. Trotzdem darf der Verfasser das Verdienst in Anspruch nehmen, einen eigenen Weg gegangen zu sein, neue Gesichtspunkte eröffnet und manche geistvolle Gedanken niedergelegt zu haben, die unzweifelhaft auch viel Richtiges enthalten.

besitzt, wie ausser ihm vielleicht nur Indien, eine hervorragende, sehr umfangreiche grammatische und lexicographische Literatur, deren scharfsinnige Systeme unsere Bewunderung hervorrufen müssen; nur die Erschliessung dieses Schriftthums wird dermaleinst eine wirkliche Geschichte der tibetischen Sprache ermöglichen und dann wohl auch erst eine ernste Vergleichung der indo-chinesischen Sprachen nach exacter Methode. Dass es endlich an der Zeit ist, an die Bearbeitung dieser unbeachteten und unerschlossenen einheimischen Literatur dieser Gattung Hand anzulegen, darauf glaube ich im Verlaufe meiner Untersuchung deutlich genug hingewiesen zu haben.

Beiträge zur Dialectologie des Arabischen.

Von

Dr. G. Kampffmeyer.

I. Das marokkanische Präsenzpräfix *ka*.

(Schluss.)

Und dabei wird uns Eines freistehen: Wir werden auch den 32.
Gebrauch von كما berücksichtigen dürfen. Denn wie z. B. بعد ما neben بعد ان besteht, so kann doch auch irgendwo neben oder statt unseres كَأَنَّ, كَأَنْ, übrigens aber in derselben Weise, ein كما gebraucht worden sein.

Bei diesem كما will ich gleich stehen bleiben.

Ich finde in Beaussier's Wörterbuch unter كما, dass man im Algerischen sage كما وصل = il vient d'arriver. Ich zweifle, dass dies allgemeiner Gebrauch ist, man müsste sonst dieser Ausdrucksweise in der Literatur des Algerischen öfter begegnen. Aber diese Redeweise wird in irgend einer Gegend, vielleicht bei diesem und jenem Stamme in Gebrauch und dort vielleicht gang und gebe sein. Hier haben wir also eine elliptische Redeweise genau wie in den uns beschäftigenden Sätzen mit كَأَنَّ und كَأَنْ. Nach der Uebersetzung Beaussier's scheint es, als ob das كما für die Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könne oder aber als ob es in Verbindung mit dem Perfectum dazu diene, eine vor Kurzem vollendete Handlung zu bezeichnen. Weiteres über den Gebrauch lässt sich leider nach dem einen Beispiel nicht sagen. Auch bei einigen der obigen Beispiele schien es uns, als ob das كَأَنَّ, كَأَنْ für die Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könne.

33. Und weiter. Der Weg führt uns noch weiter nach dem Westen, dahin zurück, woher wir kamen, und recht eigentlich dahin zurück: zu Ibn Quzmān.

Es ist sehr interessant, dass derselbe Gebrauch von كما mit einem Perfectum zum Ausdruck einer eben vollendeten Handlung, wie wir ihn soeben aus dem Algerischen kennen lernten, auch bei Ibn Quzmān vorkommt. So heisst

47 a 22 سيِّدِ مَشْغُول كَمَا خَلَع للرُّقَاد

sicher nichts anderes als: ‚Mein Herr ist beschäftigt: er hat sich [gerade] zum Schlafengehen ausgezogen.‘

Ja, wir haben hier bei Ibn Quzmān auch كَمَا mit dem Imperfectum, wie es scheint, als periphrastischen Ausdruck der Gegenwart, in einem einfachen Aussagesatz, von dem nackten Imperfectum jedenfalls nur durch eine sehr leichte Sinnesschattirung verschieden, also, wie es scheint, fast parallel mit كَنْ. 13 a 15 heisst es:

وَكَمَا تدرى طنزى وَتُخَارِىْ

‚Und du kennst [ja] mein Spassmachen und mein Spotten.‘ — Die Färbung dieses Satzes, die ich durch ‚ja‘ bezeichnete, lehnt sich wieder an einige der obigen Beispiele an (s. § 29).

Diese Beispiele mit كما sind wichtig, denn sie werden uns die endliche Lösung unserer Aufgabe vermitteln. Vorerst aber muss ich die Untersuchung noch nach einer andern Seite ausdehnen.

34. Ich sagte oben, § 31 am Ende, dass wir uns weiter auf arabischem Sprachgebiet nach dem sonstigen Gebrauch von كَأَنَّ, كَأَنْ umzusehen hätten. Eine bemerkenswerthe Art des Gebrauchs dieser Partikel finden wir im ‘Omānī.

Ich entnehme dem Buche Reinhardt's[1] folgende beiden Beispiele. S. 299: Iḥukjo ‘an bin ṣaŕyr kenno jōm waḥde ntegel ffeleg ŕaryz u keénno saijáḥo min qawāito = Man erzählt von einem kleinen Knaben, dass er sich eines Tages in einen tiefen Bach stürzte, und dass dieser ihn durch seine Stärke mit fortriss.

[1] Ein arabischer Dialect, gesprochen in ‘Omān und Zanzibar: *Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin* xiii. 1894.

Und S. 297: Keénno jōm woḥde nsān msauwi šebyke fissēḥ = Es ereignete sich eines Tages, dass Jemand ein Netz in der Steppe gestellt hatte.

Es scheint, dass hier — wo übrigens, wie man beachten wolle, 35.
neben den beiden uncontrahirten Formen *keénno* die contrahirte *kénno* steht — كَأَنَّ in Abhängigkeit von einem Verbum des Sagens ungefähr in demselben Werthe wie ein sonst gebrauchtes أَنَّ steht, also gerade so, wie auch wir im Deutschen oft nach einem Verbum des Sagens *wie* statt *dass* sagen, und wie in derselben Verbindung auch im Griechischen ὡς neben ὅτι, sowie im Italienischen *come* und auch im Französischen, wenigstens bei älteren Schriftstellern (z. B. Montaigne), *comme* gebraucht wird.[1]

Ferner scheint uns das zweite Beispiel zu zeigen, dass bei dieser Ausdrucksweise im ʿOmānī das Verbum des Sagens, von dem كَأَنَّ abhängt, fortgelassen werden kann, so dass eine elliptische Redeweise entsteht, die einem Theil der von uns oben betrachteten Sätze auf das Genaueste gleicht.

Man kann freilich den Sachverhalt auch anders auffassen. Man 36.
kann den ersten Satz so zerlegen: Iḥukjo ʿan bin ṣaṙyr: Kenno u. s. w. D. h. Man erzählt von einem kleinen Knaben: Er stürzte sich u. s. w. Man könnte also den durch *kenno* eingeleiteten Satz genau so wie in dem zweiten Beispiel als für sich bestehend und den Satz: ‚Man erzählt von einem kleinen Knaben‘ als unverbunden daneben gestellt ansehen. Solche Anfügungen sind in volksthümlichen Erzählungen häufig. In diesem Falle würde die Erklärung des *keénno* noch als ausstehend zu betrachten sein, die Sätze selbst aber schlössen sich auf das Engste den von uns behandelten an.

---

[1] Ursprünglich ist bei dem Gebrauch dieses *wie* u. s. w. natürlich wirklich, in irgend einer Weise, auf das ‚wie‘ etwas geschieht, geschah u. s. w. hingewiesen worden Man kann nicht sagen, *wie,* ὡς u. s. w. in solchen Sätzen seien eigentlich gleich *dass,* ὅτι u. s. w. Die ursprüngliche Kraft geht diesen Ausdrücken dann freilich verloren und *wie,* ὡς u. s. w. werden fast gleichbedeutend (d. h. gleichwenigbedeutend) mit *dass,* ὅτι u. s. w. gebraucht, wie denn unser *dass* wohl von Niemandem mehr als das ursprüngliche Demonstrativpronomen empfunden wird.

37. Es scheint indessen Thatsache zu sein, dass im Arabischen der Gebrauch einer ‚wie' bedeutenden Partikel in ähnlicher Anwendung wie أَنْ, beziehungsweise أَنَّ, in Abhängigkeit von einem Verbum, wirklich vorhanden ist. In einer Handschrift der Pariser National-Bibliothek, Fr. nouv. acq. 892, Bl. 173—187, ist ein seinerzeit von Venture de Paradis aufgezeichnetes Lied in algerischem Dialect auf einen Sieg der Algerier über die Dänen, welche im Jahre 1770 Algier bombardirten, enthalten. Das Lied ist von E. Fagnan in der *Revue Africaine,* Année 38, Alger 1894, S. 325—345 herausgegeben worden. Diese Ausgabe habe ich nicht zur Hand. Ich citiere daher nach der Handschrift selbst, Bl. 180, folgenden Satz:

كيف شافوا كما يصدر العساكر

d. h. ganz einfach: ‚Als sie [die Ungläubigen] sahen, wie = dass die [muslimischen] Soldaten herankamen' u. s. w. Von irgend einer Betonung der Art und Weise dieses Herankommens ist nach dem Zusammenhange nicht die Rede.

38. Wir sind berechtigt die Frage zu stellen: Können wir uns nicht auch in den Sätzen, deren Erklärung wir suchen, das كَأَنَّ, كَأَنْ, beziehungsweise كما, im Sinne von أَنَّ, أَنْ als abhängig von einem ursprünglich vielleicht ausgedrückten, später fortgefallenen Verbum vorstellen, so zwar, dass durch die Ergänzung dieses Verbums alle von uns aufgeführten Fälle ihre Erklärung finden?

Es gibt im Arabischen, in der zur Schriftsprache ausgebildeten Form desselben ebenso wie auf dem gesammten übrigen Sprachgebiet, eine ausserordentlich häufig begegnende periphrastische Ausdrucksweise, die hie und da scheinbar nur in Anfängen oder als individuelle freie Bildung auftritt, anderwärts aber sich zu regelmässig angewandten grammatischen Formen entwickelt hat. Der hauptsächlichste Typus derselben ist 1. ترانى كتبتُ, تراك كتبتَ, تراه كتب, ترى الرجل كتب u. s. w.; 2. ترانى اكتب, تراك تكتب u. s. w.

Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf, auf denjenigen Gebrauch dieser Ausdrucksweise näher einzugehen, der sich zu fester Regel entwickelt hat.

Bei den Beduinen Innerarabiens, welche Wallin kennen lernte, ist eine solche Redewendung sehr gebräuchlich, wie Wallin in *ZDMG.* 5 (1851), S. 17 ausdrücklich hervorhebt. Man sagt dort: ترانی ما اریدك = ich mag dich nicht leiden (a. a. O. S. 18); فلان تراه رجال زين = der und der ist ein guter Mann (ebenda); ترى ديرة البائق حرثناها tara dīret el bā'iq ḥratnāhā = wir haben die Wohnstätte des Verräthers umgepflügt (ebenda, S. 11. 12). — Aehnliche Wendungen mit *tarā* sind in der syrischen Wüste, nach dem Text, den Wetzstein in *ZDMG.* 22 (1868), S. 74 ff. mitgetheilt hat, gang und gebe. Vgl. dort 79, 11; 80, 15; 87, 2. 5 und sonst mehrfach.

Besonders aber auf magrebinischem Gebiet spielt dieser periphrastische Ausdruck eine wichtige Rolle. Es ist bekannt, dass im Algerischen *rāni*, *rāk* u. s. w. — welche Formen offenbar aus ترانی, تراك u. s. w. verkürzt sind — in Verbindung mit dem Imperfectum oder dem Participium zur Umschreibung des Präsens gebraucht werden. Derselbe Gebrauch findet sich aber auch im Marokkanischen. Zahlreiche Beispiele bieten die Houwara-Texte Stumme's und Socin's (S. 26, Z. 23; 28, 4; 32, 24; 44, 7; 52, 17; 54, 13. 16; 62, 27 u. s. w. u. s. w.). Ebenso ist die Ausdrucksweise für Mogador z. B. aus Baldwin's Buch zu belegen, sowie im östlichen Magrebinischen, vgl. Stumme's Arbeiten, insbesondere deren sogleich in § 39 mitzutheilende Stellen.

Auch *rā* mit dem Perfectum wird auf demselben Gebiet gebraucht, so in Algerien und anderwärts. Es kommt z. B. auch in dem von Fleischer mitgetheilten, aus Marokko (Fēs? — Tanger?) stammenden jüdisch-arabischen Gedichte vor, *ZDMG.* 18 (1864), S. 329 ff. = Fleischer, *Kl. Schr.* III, 425 ff., im fünften Verse des Gedichtes.

Mit diesem ganzen Gebrauch von ترى hängt eine Fülle von **39.**
Anwendungsweisen dieser Form zusammen, denen man allüberall auf arabischem Sprachgebiet begegnet. Zu *terā* im 'Omānī vgl. man Reinhardt a. a. O., § 228 (S. 124). Ueber die interessanten Verhältnisse im Arabischen der Stadt Tunis sowie im Arabischen der Stadt Tripolis in Nordafrika wolle man sich aus Stumme's Arbeiten unterrichten, vgl. insbesondere *Tunisische Grammatik,* § 182, 3 (S. 145)

und § 187 (S. 149), sowie *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis,* Theil II, besonders § 55, sowie einige andere Stellen nach dem Glossar daselbst unter رأى. In den tripol.-tunisischen Beduinenliedern vgl. im Glossar, S. 141 unter ترا und S. 150 unter يالندرا, und vgl. überhaupt zu den Stumme'schen Angaben den Excurs am Schlusse dieser meiner Untersuchung. — Länger schon bekannt und einigen der an den angeführten Orten verzeichneten Ausdrücke sich anschliessend ist das in Egypten, Syrien und einigen Gegenden Mesopotamiens und Nordarabiens übliche *(jā) tarā* oder *jā hal tarā*. Es dient dazu, eine Frage oder auch einen Wunsch einzuleiten. Die ursprüngliche Bedeutung ist: Siehst du? Siehst du denn nicht? Die verlangende Frage, die Frage der Ungeduld, wird dann leicht zum Ausdruck des Wunsches. Caussin de Perceval gibt in seiner Grammatik (5. Aufl., S. 132) hierzu folgendes einem Gedicht entnommene Beispiel:

على فراقهم لم تزل تجرى مدامعنا   على فراقنا يا ترى تجرى مدامعهم

,Ueber die Trennung von ihnen fliessen unaufhörlich unsere Thränen — fliessen auch wohl ihre Thränen über die Trennung von uns?' Wo, wie Caussin de Perceval mit Recht hervorhebt, die Frage ungefähr gleichkommt dem Wunsche: ,O, flössen doch auch ihre Thränen!'

Hierbei denkt man an das يا ريتنى u. s. w. der heutigen Volkssprache, dessen Erklärung sich zwanglos (ريت = رأيت; das Perfectum als Ausdruck des Wunsches) an den soeben beleuchteten Sprachgebrauch anschliessen lässt. Ich weiss, dass man dies *rait* von dem bekannten لَيْتَ ableitet. Aber man soll in der Annahme von Buchstaben-Vertauschungen nicht zu geschwind sein. Und dann: Was ist denn لَيْتَ? Dies Wort, dessen Sprachgebrauch so merkwürdig ist, bedarf vielmehr selbst der Erklärung. Und warum soll nicht — wenn man beide Formen zusammenstellen will — ريت das Ursprüngliche sein?

40. Der ganze von mir soeben kurz besprochene periphrastische Sprachgebrauch mag im Arabischen uralt sein. Ist er doch so einfach und naheliegend und findet man doch Variationen desselben allüberall. Man denke z. B. an griech. ἰδού, das der lateinischen

demonstrativen Partikel *ecce* gegenüber steht, und während *ecce* sich im Italienischen zu *ecco* entwickelt, haben wir im Französischen die Neuschöpfung: *voilà*. Entspricht nicht das franz. *le voilà qui vient* ziemlich genau dem algerischen راه يجى? Im Arabischen haben wir dann noch das demonstrative إِنَّنِى, إِنَّكَ u. s. w., das neben dem hebr. הִנְנִי u. s. w. steht.

41. Das hebr. הִנְנִי u. s. w. mit Participium zeigt im Alten Testament gewöhnlich ein Futurum an, seltener ein Präsens oder Präteritum. Im Algerischen ist, wie wir oben bemerkten, *rā* + Suffix oder Substantiv und Participium oder Imperfectum ein regelmässiger Ausdruck der Gegenwart. Der Grund dieses Verhältnisses ist leicht einzusehen. ترى und הִנֵּה enthalten den lebhaften Hinweis auf eine Handlung oder ein Geschehen, aber durchaus keine Zeitbestimmung. Ist eine Verbalform mit Beziehung auf die Zeit mehrdeutig, so wird diese Mehrdeutigkeit durch das Hinzutreten jener Wörter nicht nothwendig geändert. Ein vorzugsweiser Sprachgebrauch kann sich für die Verbindung jener Wörter mit einer Verbalform dann gleichwohl festsetzen. Die Propheten des Alten Testaments verwiesen gern auf die Zukunft und gebrauchten dabei den erwähnten Ausdruck; daher hier die Futurbedeutung. Dass man aber im Arabischen durch ترى in Verbindung mit einem Participium oder Imperfectum vorzugsweise auf die Gegenwart hinwies, ist ebenso einleuchtend.

42. Nothwendig aber ist die Präsenzbedeutung in diesen Verbindungen im Arabischen ebenso wenig wie die Futurbedeutung in den ähnlichen Verbindungen im Alten Testament. Bei aller Regelmässigkeit, mit der jene Ausdrucksweisen im Algerischen zur Bezeichnung der Gegenwart gebraucht werden, kann wenigstens ترى + Imperfectum doch auch die Zukunft ausdrücken. Ich entnehme dem guten Buche von Martin, *Dialogues* 1847, S. 163, folgendes Beispiel: رانى نستحفض بيك كى خويه Rani nestah'fed' bik ki khouia = Je vous soignerai comme un frère.

43. Man darf nun wohl die Frage aufstellen, ob die von mir soeben kurz besprochene, im Arabischen so häufige periphrastische Ausdrucksweise nicht auch in den Sätzen mit كَأَنَّ, كَأَنْ und كما, die wir

zu deuten suchen, ursprünglich vorliegen könne. Man hat gesagt und sagt: ترانى كتبتُ u. s. w. ترانى اكتب u. s. w. — konnte man auch sagen: ترى كَأَنِّى كتبتُ oder كَأَنْ كتبتُ oder كما كتبتُ u. s. w., sowie ترى كَأَنِّى اكتب oder كَأَنْ اكتب oder كما اكتب u. s. w., beziehungsweise, indem das Subject des abhängigen Satzes zugleich als Object des regierenden ترى vorausgenommen wäre, ترانى كَأَنِّى كتبتُ oder ترانى كَأَنْ كتبتُ oder ترانى كما كتبتُ u. s. w.?

Bei der Prüfung dieser Frage kommt ausser der grammatischen Seite derselben die Erwägung in Betracht, ob eine so angenommene Ausdrucksweise die von uns untersuchten Sätze zunächst dem Sinne nach genügend zu erklären im Stande ist.

44. In der That lehrt die nähere Untersuchung, dass dies der Fall ist. Die Sätze: Siehe, wie (= dass) das und das geschehen ist! Siehe, wie das und das der Fall ist, beziehungsweise sein wird sind zunächst ohne weiteres gleich Sätzen, die beginnen mit: wahrlich, offenbar, ha, ach, ei, ja (‚du kennst ja mein Spassmachen', oben § 33) u. s. w.

Dann aber können sie auch gleichkommen den Sätzen: Ich glaube dass, es scheint dass, insofern das, was geglaubt wird, was erscheint, aus irgend welchen Thatsachen erschlossen, ersehen wird, als wahrscheinlich aus ihnen hervorgeht (‚ich sehe dich, wie du im Winter kommen wirst, d. h. ich nehme an, ich glaube, es ist mir wahrscheinlich, dass du kommen wirst,' wobei man auch ‚ja' brauchen kann: ‚Du wirst ja doch im Winter kommen'). — Im Deutschen pflegen wir durch ‚gewiss, sicher, jedenfalls' auch etwas zu bekräftigen, wofür wir keineswegs gewisse und sichere Beweise haben, sondern was wir nur glauben. So ist es auch denkbar, dass man im Arabischen durch ‚siehe, wie das und das der Fall ist' hinweise auf etwas, dessen man durchaus nicht völlig gewiss ist, sondern das man nur glaubt, annimmt. Im Worte رأى selbst haben wir den Bedeutungsübergang vom Sehen zum Glauben.

Ferner ist, um auszudrücken, dass etwas soeben geschehen ist (§ 32) die Wendung: Siehe, wie das und das geschehen ist, ein durchaus passender Ausdruck.

Endlich sahen wir ja eben an dem Gebrauch des algerischen *rā*, wie eine ursprünglich zur lebhaften Hervorhebung einer Handlung oder eines Zustandes dienende Ausdrucksweise im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutungskraft einbüssen, wie sie abgegriffen und abgeschliffen werden und zu einer fast oder ganz farblosen Tempus-Paraphrase herabsinken kann. So würden denn auch die Fälle, in denen es uns scheinen möchte, dass كَأَنَّ, كَأَنْ oder auch كما bei der Uebersetzung einfach vernachlässigt werden könnten (bei denen man freilich zum Theil ebenso leicht eine der besprochenen Sinnesschattirungen annehmen könnte), bei der Annahme eines zu ergänzenden ترى sehr wohl verständlich werden. 45.

Was die Frage nach der grammatischen Möglichkeit der von uns ins Auge gefassten Construction angeht, so scheint es doch, dass diese Möglichkeit, wenn nicht nach dem Sprachgebrauch des ʿOmānī, so doch nach dem von uns dem Algerischen entlehnten Beispiel (§ 37) angenommen werden könne. In diesem Beispiel hängt كما, wie sonst أَنَّ, أَنْ, von einem Verbum des Sehens ab. Eben auf dem Gebiet des Algerischen haben wir den Sprachgebrauch von كما وصل = il vient d'arriver. Sollten diese Ausdrucksweisen nicht, nach allem was ich ausgeführt habe, auf die von mir entwickelte Weise zusammengehören, sollte man nicht ursprünglich تراه (راه) كما وصل gesagt haben? 46.

Man hat es gesagt. 47.

In der Pariser National-Bibliothek findet sich als Ms. Ar. Nr. 4358-4360 ein französisch-arabisches Wörterbuch in drei ziemlich starken Bänden, das aber nur die Buchstaben A—P umfasst. Der Titel lautet: ‚Dictionnaire Français-Arabe par M. Solvet, Président de chambre à la Cr. Imple. d'Alger. — 1855—1865.' Die Materialien dieser Handschrift, welche manches für die Erkenntniss der algerischen Volkssprache[1] Beachtenswerthe enthält, mögen zu grossem

[1] Pavet de Courteille, der von dieser Hs. Solvet's im *Journal des Savants*, avril 1876, S. 248, gesprochen hat, täuschte sich, wenn er sagte: ‚Son travail . . . offre d'utiles renseignements à ceux qui veulent étudier la langue arabe dans sa

Theil der Stadt oder der Provinz Algier entstammen, gehören jedoch zum Theil auch, wie aus häufigen ausdrücklichen Bemerkungen hervorgeht, der Sprache von La Calle und Constantine, der von Marokko, der des Südens von Algerien und der Sprache der Beduinen an.

Hier fand ich in Nr. 4358, Bl. 9 folgenden Satz: راه كما بدا النحو, von Solvet übersetzt: il est à l'*a, b, c* de la grammaire. Wörtlich: Siehe ihn, wie er (soeben) mit der Grammatik begonnen hat.

Es ist wahr, dies ist nur ein Beispiel. Aber es ist ganz unzweifelhaft aus der lebenden algerischen Volkssprache geschöpft, es gibt ganz sicherlich irgendwo in Algerien eine Gegend oder einen Stamm — leider hat Solvet bei diesem Satz nicht gesagt, woher er genommen ist — wo diese Ausdrucksweise allgemein üblich ist. Man wird hierbei wieder einmal, wie so oft, inne, wie man bei vergleichenden Studien über die arabischen Dialecte heut noch auf Schritt und Tritt beengt ist, wie so dringend nöthig es ist, unsere lückenhaften Materialien zu ergänzen, dann aber auch, wie belehrende Aufschlüsse man überallher erwarten kann, wo immer auf dem weiten reichen Gebiet der lebendigen arabischen Sprache eine sorgfältige Forschung einsetzt.

48. Niemand wird nun den Zusammenhang des von mir für das Algerische als thatsächlich erwiesenen كما (راه) mit den in § 33 aus Ibn Quzmān beigebrachten, durch كما eingeleiteten Sätzen leugnen wollen.

Will man aber Bedenken tragen, die durch كما eingeleiteten Sätze mit den §§ 22—30 besprochenen, die durch كَأَنَّ u. s. w. eingeführt sind, gleichzusetzen? Etwa, weil كَأَن, كَأَنَّ = كما noch nicht belegt ist?

Ja, es mag sein, dass auch hier wieder einmal von einer sprachlichen Thatsache, die auf gewissen Gebieten des Arabischen noch heute ganz gewöhnlich sein mag, bisher nichts oder fast nichts zu uns verlautet ist. Aber einen Beleg kann ich doch für diese Gleich-

---

forme élégante et cultivée.' Das Gegentheil ist der Fall: die Arbeit ist denen nützlich, welche die Vulgärsprache studiren.

setzung anführen. In Marcel's französisch-arabischem Wörterbuch, dessen Materialien, was man dem Buche auch sonst zum Vorwurf machen will, jedenfalls theilweise zweifellos aus manchen lebendigen Quellen geschöpft sind, von denen wir sonst noch nichts wissen, finde ich unter comme (2. Aufl. 1869 und folgende Aufl.) folgenden Satz: كانّى كنت اكون kâ-ên-ny kont akoun = je serai comme j'ai été.

Das ist nicht gemacht, das ist lebendiger Sprache entnommen, und wir dürfen hoffen, den Weg zu der Gegend oder zu dem Stamme, wo dieser Sprachgebrauch herrscht, wenn nicht jetzt, so später zu finden.

Abgesehen aber von der Gleichsetzung des كَأَنْ, كَأَنَّ mit كما, sehe ich nicht, was die beiden Arten von Sätzen, die uns beschäftigt haben, trennen soll.

Will etwa Jemand sagen: Ein تراهُ كَأَنَّهُ كتب enthalte einen unnöthigen Pleonasmus in der doppelten Setzung des Suffixes, so liegt doch, will man wirklich an einem solchen, doch vielleicht nicht ganz unvolksthümlichen Pleonasmus Anstoss nehmen, die Annahme nahe, das Suffix habe sich an كَأَنْ erst nach dem Fortfall von تراهُ angesetzt, wie denn aus einem ترى الرَّجُل كَأَنْ (كما) كتب nach dem Fortfall des regierenden Satzes naturgemäss ein كَأَنْ كتب الرَّجُل oder auch (beides liegt doch gleich nahe) كَأَنَّ الرجل كتب werden muss. Und dabei wird man im Auge behalten dürfen, dass wir in dem Wetzstein'schen Text ein تِحِنّ شافوا neben تِحِنَّهِنّ طاحن u. s. w. und auch ein تِحِنّ قال الخالدى u. s. w. neben einem تِحِنّ الشائِب خزا haben. Schliesslich aber wird es doch freistehen, sich vor dem كأن der §§ 23 ff. behandelten Sätze ein Verbum des Sehens ohne Object zu denken, wie ich dies in § 43 schon andeutete.

Meines Erachtens muss es von Wichtigkeit sein, die Sprache derjenigen Beduinen, deren Lieder in den beiden Berliner Handschriften vorliegen, näher zu untersuchen. Es kann nicht allzuschwierig sein, diese Untersuchung von Bagdad aus vorzunehmen. Zu gleicher Zeit mit dieser sprachlichen Untersuchung müsste es sich darum handeln, in die Stammesbeziehungen und die Stammesgeschichte dieser Beduinen, wie auch der Beduinen, von deren 49.

Sprache Wetzstein eine Probe lieferte, so tief als möglich einzudringen. Es liegt Material genug vor, die mündlichen Ueberlieferungen, die man antreffen wird und etwa auch Ergebnisse, die man aus ethnographischen Merkmalen gewinnen mag, mit Angaben der Literatur vorhergehender Jahrhunderte zu verknüpfen. Andererseits wird es nicht allzuschwierig sein, die besondere Gegend oder den besonderen Stamm, wo der berührte algerische Sprachgebrauch des كيما herrscht, festzustellen und auch hier, wie die Sprache, so die Stammesbeziehungen und die Stammesgeschichte der Träger dieses Sprachgebrauches näher zu untersuchen. Eine Vergleichung der Ergebnisse beider Forschungsreihen, jener des Ostens und der des Westens, kann von hohem Interesse für die Wissenschaft sein.

Ich war gezwungen, hiermit nur anzudeuten, wovon ich doch ganz durchdrungen bin und was ich gern sobald als möglich im Zusammenhang darlegen möchte, dass für das völlige Verständniss, für die eigentlich geschichtliche Erkenntniss der Spracherscheinungen des Arabischen alles darauf ankommt, dass mit der sorgfältigen Untersuchung des jederzeit möglichst genau zu localisirenden Sprachguts auf das Engste die sorgfältige Untersuchung der die Träger der Spracherscheinungen angehenden ethnographischen und historischen Verhältnisse verknüpft werde.

Es liegt kein Grund zu der Annahme vor, dass der von uns beobachtete Sprachgebrauch des Westens und der des Ostens unabhängig von einander sich gebildet habe. Wir werden vielmehr nach allem was sonst über das Alter und die Zusammengehörigkeit der dialectischen Erscheinungen des Arabischen jedem sorgfältig Prüfenden klar sein muss, glauben, dass diese Erscheinungen geschichtlich zusammengehören, d. h., dass sie die Eigenthümlichkeit einer früheren Stammesgemeinschaft sind. Letztere dürfte kein kleiner, unbedeutender Stamm gewesen sein, da der Stamm, obwohl zersplittert, eine derartige sprachliche Eigenart in der Mischung mit anderen Stämmen durch die Jahrhunderte festgehalten und so (wohl nicht durch diese Spracherscheinung allein) der durch die Mischung entstandenen Sprachform den eigenen Stempel aufgedrückt hat. Man

kann auf den Gedanken kommen, dass in unserem Falle eine himjarische Spracherscheinung vorliegen möchte, wie denn sowohl im Magrib als in Mesopotamien und daran anstossenden Districten ethnologisch das himjarische Element nachweislich stark vertreten gewesen ist, und wie in den magrebinischen Dialecten auch noch andere himjarische Bestandtheile sicher nachweisbar sind (vgl. diese meine Beiträge III).

Man hat ከ im Himjarischen als temporale Conjunction (‚wie‘) **50.**
finden wollen, s. Hommel, *Südarab. Chrest.* § 76 am Ende. Aber ich sehe nicht, wie in den einzigen Fällen, auf die Hommel verweist, in der Inschrift von Ḥiṣn el-Ġurāb, eine temporale Bedeutung von ከ vorliegen könne. Ich bitte den Text zu vergleichen, den man am besten bei Mordtmann in *ZDMG.* 39 (1885), S. 231 und neuerdings bei Landberg, *Arabica* IV, 1897, findet. Es heisst in der Inschrift nach der Mordtmann'schen Uebersetzung: ‚(Die und die) haben dieses Musnad geschrieben in der Burg Mâvîjat, wie sie sie gebaut ... wie sie sich darin befestigt, wie sie aus dem Land der Ḥabaschat heimkehrten ... wie sie den König von Himjar und seine Qaile die von Himjar und Arḥab erschlagen.‘ Hierbei ist doch soviel klar, dass die *wie* (ከ)-Sätze von dem Verbum ‚haben geschrieben‘ abhangen, und dass in diesen Sätzen der Inhalt dessen, was geschrieben wurde, ausgedrückt ist. Ausser den *wie*-Sätzen hängt von ‚haben geschrieben‘ noch das substantivische Object ‚dieses Musnad (Document)‘ ab. Ich bitte zu bemerken, dass mit dieser meines Erachtens ganz zweifellosen Construction in der Inschrift von Ḥiṣn el-Ġurāb die Construction des von mir oben in § 47 aus dem Algerischen belegten تراه كما بدا النحو auf das Genaueste übereinstimmt. Von dem Verbum ‚Sehen‘ hängt hier einestheils ein substantivisches Object ab, anderntheils ein *wie*-Satz, in dem der Inhalt dessen was gesehen wird, ausgedrückt ist. — Zu dem besprochenen Gebrauch des ከ nun bitte ich das äthiop. *kama*, das gern für das *dass* der Aussage steht (Praetorius, *Gramm.* § 165), zu vergleichen.[1]

[1] ‚Wie‘ in temporaler Bedeutung ist im Uebrigen ja dem Arabischen keineswegs fremd. كيف ist in dieser Bedeutung im Algerischen ganz gewöhnlich,

51. Nachdem ich nun im Vorhergehenden die Erklärung der von mir in den §§ 23 ff. behandelten, durch كَأَنَّ u. s. w. und كما eingeleiteten Sätze gewonnen zu haben glaube, erübrigt es sich mir nun nur noch, mit den so erklärten Sätzen die bei Ibn Quzmān durch كَ (+ Tešdīd), كِنْ und كِنَّ, bei Pedro de Alcala durch *qui*, *quin* und im Marokkanischen durch *ka* eingeführten Sätze, von denen wir ausgegangen sind, gleichzusetzen.

Hier bietet sich mir keine Schwierigkeit mehr.

Was zunächst den Sinn angeht, so würde, selbst wenn die erwähnten Partikeln der Sprache des Ibn Quzmān, des Pedro de Alcala und des Marokkanischen überall nur blosse, im Uebrigen farblose Tempuspräfixe sind, nach dem, was in § 45 gesagt ist, hierin ein Bedenken für jene Gleichsetzung nicht liegen. Es fällt aber sogar nicht schwer, wenigstens bei Ibn Quzmān in einer Anzahl von Fällen Sinnesschattirungen, wie wir deren in den §§ 23 bis 30 behandelten Beispielen fanden (= wahrlich, sicherlich u. s. w.)

---

und damit kann man das maltesische *kīf* und *hēk kīf* = sobald als (*hēk kīf* also genau entsprechend unserem deutschen *sowie,* das die gleiche Bedeutung hat) vergleichen. Aber auch كما wird, so zunächst bei Ibn Quzmān, temporal gebraucht.

15 b 14: أنَا كما جِيتْ

‚Ich, wie (= als) ich kam (vom Vergnügen)' . . .

44 b 9: فَكَمَا كَانْ عَشِيَّه وَقَدْ جَاتْ

‚Und als es Abend war und sie kam' . . .

Fleischer hat in den *Berichten über die Verhandlungen der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. Philol.-hist. Cl.* 1876, S. 59 = *Kl. Schr.* I, 2, S. 387 für كما in eben dieser Bedeutung drei Beispiele beigebracht, eines aus Jāqūt, zwei aus 1001 Nacht der Breslauer Ausgabe. Die Vereinzelung dieses Gebrauches, den der Altmeister der arabischen Philologie nicht weiter belegen konnte, lässt uns unschwer annehmen, dass auch in den drei von Fleischer beigebrachten Stellen Mundartliches aus der lebenden Sprache eingedrungen sei. Die von Fleischer zu diesem Sprachgebrauch herangezogenen Parallelen (כַּאֲשֶׁר und das unmittelbar, ohne אֲשֶׁר, mit dem Perfectum und Imperfectum des Verbum finitum verbundene כְּ), sowie Fleischer's Bemerkungen dazu, sind wohl zu beachten und wären mit einem entsprechenden himjarischen Sprachgebrauch, wenn er sich findet, zu vergleichen. Schon Osiander (*ZDMG.* 20 [1866], S. 246 f.) hat כַּאֲשֶׁר und כְּ zu dem von ihm als möglich angenommenen himjarischen Sprachgebrauch von 𐩫 = ‚wie', temporal, gehalten.

anzunehmen, ja, in mehreren Fällen[1] sind diese Sinnesschattirungen ganz sicher vorhanden.

Die einzige Schwierigkeit könnte man darin finden wollen, dass 52.
bei Pedro de Alcala *qui* gern in Finalsätzen und den übrigen oben § 18 berührten, durch *enne* eingeleiteten Sätzen gebraucht ist. Ein ترى, wenn wir es uns in diesen Sätzen ergänzen, kommt uns überflüssig, ja störend vor. Aber wenn wir uns vorstellen, dass man sich des Wesens von *qui* nicht mehr bewusst war, dass *qui* hier ganz farbloses Präfix geworden war, so dass *qui* + Imperfectum und einfaches Imperfectum unterschiedslos wechselten, so muss es uns doch denkbar erscheinen, dass auch in die oben erwähnten Sätze ein *qui* + Imperfectum neben dem einfachen Imperfectum eindrang. Warum es sich freilich hier besonders gern festsetzte, ist mir nicht klar; es kann hier der noch im Werden begriffene Anfang einer neuen syntaktischen Bildung vorliegen, zu der die nicht mehr verstandene Periphrase sehr wohl herhalten konnte. Auch beachte man wohl, dass sich bei Pedro de Alcala mancher Sprachgebrauch findet, der uns barbarisch erscheint, so das *falleḍĭ*, das wir oben antrafen, dann aber auch folgende Verbindungen: héḍe al guĭd a dumóå (dieses Thal der Thränen) 32, 14. 15; al ayĭm al had (die Sonntage) 43, 17; fal ydéi aháde (mit den Händen jemandes) 45, 15; fal ayĭm a ciám (an den Fasttagen) 45, 31 f. und 55, 1; a cabl al guáqt al équel (vor der Zeit des Essens) 54, 10 f. u. s. w. Jener Gebrauch des *qui* darf uns also doch nicht allzu grossen Anstoss erregen und ist vielleicht auf eine Linie zu stellen mit einem barbarischen Gebrauch des Verbalpräfixes ب, der im nördlichen Syrisch-Arabischen vorzukommen scheint. Es scheint, dass man dort z. B. sagt: بريد بروح = ich will gehen, ما بقدر بتعوّد = ich kann mich nicht gewöhnen, ما بحسن بروح = ich kann nicht gehen. Die Belege hierfür, an die ich einige weitere Ausführungen anschliessen müsste, bitte ich in meiner ‚Kritischen Bibliographie der arabischen Dialecte‘ geben zu dürfen.

[1] Vgl. z. B. oben § 7, d.

53. Die von uns oben (§ 2) ins Auge gefasste Thatsache, dass das marokkanische *ka* nicht nur die Gegenwart, sondern auch eine nahe Zukunft bezeichnen könne, findet durch die Annahme des zu ergänzenden ترى eine treffliche Erklärung und ist ganz parallel der von uns oben hervorgehobenen Thatsache, dass auch das mit dem algerischen *rā* verbundene Imperfectum, wie הִנֵּה mit Participium im Hebräischen, Futurbedeutung haben könne (vgl. §§ 41 f.).

54. Die grammatische Gleichsetzung von كَنْ mit كَأَنْ ist natürlich unbedenklich und wäre unanfechtbar, auch wenn wir nicht einmal den Gebrauch in den Berliner Hss., bei Wetzstein und im ʿOmānī, und sodann im Ibn Quzmān selbst das eine sichere Beispiel mit dem schwerwiegenden كَنَّ (§ 13) hätten, das jene Gleichsetzung fordert und jede Ableitung des كَنْ von كائن oder irgend einer Form des Verbs كان zur Unmöglichkeit macht.

An der Auffassung des كَنَّ in 48 a 21 als كَأَنَّ kann uns nicht etwa irre machen, dass أَنَّ hier nicht, wie es doch sonst üblich ist, mit einem Pronominalsuffix oder mit einem Substantiv verbunden ist. Beides fehlt, z. B. auch 48 b 10:

بانّ قد شيّبتمونى

Häufig steht ferner لَوْ انّ mit einem Verbum, jedenfalls ohne Substantivum; dass es aber انَّ und nicht etwa انَّ oder انِّ, je nach dem begleitenden Verbum, zu lesen ist, wird man nicht unbedingt behaupten können, obwohl die Lesung انَّ deswegen wahrscheinlich ist, weil die Vocale, welche bei Ibn Quzmān auf andere Weise nicht ausgedrückte Pronominalsuffixe bezeichnen, in der Handschrift des Ibn Quzmān gern geschrieben werden. Uebrigens muss ich erklären, dass ich bei meiner Lectüre des Ibn Quzmān auf die Fälle, in denen etwa انَّ ohne Suffix und ohne Substantiv anzutreffen ist, nicht durchweg geachtet habe, so dass es wohl möglich ist, dass man noch andere sichere derartige Fälle beibringen kann. — Ferner beachte man, dass إنَّ und أَنَّ auch sonst im Arabischen gelegentlich ohne Accusativ vorkommen, s. Nöldeke, *Zur Gramm. des class. Arab.*,[1]

[1] A. a. O. (s. oben § 5, 2).

§ 35 (S. 41), und endlich vergleiche man auch einige Fälle des Wetzstein'schen Textes (§ 27).

Ergänzen wir, im Anschluss an den in § 47 belegten algerischen Sprachgebrauch, vor der uns beschäftigenden Partikel ein Verbum des Sehens mit Suffix, so ist ja, wie klar ist, nach der Partikel ein Suffix nicht mehr nöthig. Ist dabei dann, wie wir sahen, der Gebrauch von كَأَنَّ sehr wohl möglich, so liegt doch كَأَنْ näher, aus dem sich die bei Ibn Quzmān allgemein üblichen Formen ohne Weiteres und ungezwungener als aus einer Erleichterung von كَأَنَّ ergeben.

Die Thatsache, dass wir an dem كِنْ bei Ibn Quzmān nie ein Suffix, wohl aber ein solches in den §§ 23—30 behandelten Sätzen gern (doch nicht immer, s. § 27) angewandt finden, kann einen Unterschied der beiderseitigen Spracherscheinungen nicht begründen, vgl. darüber das in § 48 am Ende Gesagte.

Ist die Nennung eines Substantivs als Subject des كِنْ-Satzes nöthig, so ist das Verhältniss, das wir etwa in dem Ibn Quzmānischen Beispiel § 5, 3, a antreffen, in Vergleichung mit den in den §§ 23—30 nachgewiesenen Verhältnissen ebenfalls auf Grund des in § 48 bereits Gesagten zu beurtheilen.

Ich darf an dieser Stelle das wohl bitten im Auge zu behalten: **55.**
Man mag mit mir die in den §§ 32, 33 und 47 behandelten كما-Sätze mit den in §§ 23 ff. behandelten كَأَنَّ-(u. s. w.) Sätzen gleichstellen oder nicht — die Erklärung des Ibn Quzmānischen كن als كَأَنْ und damit wohl die Identität der Ibn Quzmānischen durch كن eingeleiteten Sätze mit den in §§ 23—30 behandelten, durch كَأَنَّ u. s. w. eingeleiteten Sätzen wird man mir zugestehen müssen, und für beide Reihen von Sätzen wird eine Erklärung entweder jetzt mit mir anzunehmen oder fernerhin zu suchen sein.

Was die Form كِنْ angeht, so kann diese, wie jedenfalls *quin* **56.**
bei Pedro de Alcala, der schriftliche Ausdruck einer allenthalben in der arabischen Volkssprache nicht zum Mindesten im Magrebinischen ganz gewöhnlichen (auch schon in dem كِنَّ des Wetzstein'schen Textes stillschweigend von mir vorausgesetzten) Vocalveränderung sein, die in

den Fällen, wo كَنْ steht, der Schreibung des Fatḥa wegen nicht geleugnet zu werden braucht. Ganz consequente Schreibung kann man bei einem solchen Versuche, die Volkssprache schriftlich auszudrücken, nicht erwarten, wie wir denn aus der Thatsache, dass bei Ibn Quzmān nirgends die bei Pedro de Alcala so stark vorhandene Imāle von langem *ā* ausgedrückt ist, gewiss nicht auf das Nichtvorhandensein dieser Vocalveränderung in der Sprache Ibn Quzmān's werden schliessen wollen. Es kann aber auch wohl, was die Formen كَنْ und كِنْ angeht, in der Sprache, deren sich Ibn Quzmān bediente, ein Schwanken von *a* und *i* wirklich stattgehabt haben.

57. كَ und كِ mit folgendem Tešdīd aus كَنْ, كِنْ abzuleiten, hat keine Schwierigkeit.

Bei dem marokkanischen *ka* scheint eine Verdoppelung des darauf folgenden Consonanten bisher nicht beobachtet worden zu sein, wie denn auch nach dem *qui* bei Pedro de Alcala keine Consonantenverdoppelung folgt. Aber selbst wenn eine solche Verdoppelung heut wirklich nirgends statt hat, so dürfte deswegen der Zusammenhang des marokkanischen *ka* mit dem كن, كـ des Ibn Quzmān nicht geleugnet werden. Denn Aufhebung ursprünglicher Consonantenverdoppelung ist im Marokkanischen durchaus zu belegen, z. B. in zahlreichen Beispielen, denen ich hier nicht nachgehen will, in den von Socin und Stumme veröffentlichten Houwāra-Texten. Es ist aber endlich doch auch nicht ausgeschlossen, dass, wenn sich der himjarische Ursprung der von mir untersuchten Ausdrucksweise bestätigen sollte, irgendwo die Anpassung an das Mittelarabische durch Anhängung von ما und أَنْ, أَنَّ unterlassen worden sein und das südarabische 𐩫 sich ganz so erhalten haben kann.[1]

[1] Wie beim Präsenzpräfix بـ, vgl. meine Beiträge II. Bei Pedro de Alcala finden sich Präpositionen und präpositionale Ausdrücke ohne ان oder ما mehrfach als Conjunctionen gebraucht. So *acábl* = bevor (sonst Präposition = vor), 43, 23 und öfter. Daneben finden wir 59, 25 *acábal enne*. Ferner: *bíle tucún durúra* 47, 15 f.; 51, 9; *gairi tucun durúra* 54, 18 f.; *fihácat* = damit, 46, 9. 11 u. s. w. 47, 16 f. Vgl. im ʿOmānī den Gebrauch von *min* und ʿ*an*, s. Reinhardt a. a. O. § 227. In all dieser über den Gebrauch des Schriftarabischen weit hinausgehenden Anwendung von Prä-

Ob oder wo كما und كَأَنْ, كَأَنَّ unterschiedslos neben einander 58.
gebraucht wurden, sowie ob oder wo sie, sei es nach Stammesunterschieden, sei es in irgend einer andern Weise, differenzirt gebraucht wurden, darüber wage ich nach den bisher vorliegenden Materialien mich nicht weiter zu äussern. Ueber das Nebeneinanderbestehen von ما und أَنْ bei Ibn Quzmān, wo wir ja auch neben كن mit dem Imperfectum كما mit demselben Tempus (bei leichter verschiedener Sinnesschattirung?) bestehend fanden, wird man in dem Excurs am Schlusse dieser Untersuchung noch eine Angabe finden.

Ob ferner in der algerischen mit *rā* gebildeten Ausdrucksweise ein ursprüngliches كما oder كَأَنْ, كَأَنَّ fallen gelassen ist oder ob diese Ausdrucksweise ohne jene Partikeln von Anfang an — vielleicht auf einem besonderen Gebiet — neben der die Partikel كما enthaltenden Ausdrucksweise geherrscht hat — auch darüber wage ich nach den vorliegenden Materialien nichts zu sagen. Beides ist möglich — ersteres, insofern auf irgend einem Gebiet im Laufe der Zeit, infolge Ueberhandnehmens mittelarabischen Spracheinflusses, die ungewöhnliche Ausdrucksweise durch die im Mittelarabischen gewöhnliche ersetzt sein kann; letzteres würde aus dem Vorwiegen von Elementen solcher Stämme, die jene Verwendung von كما u. s. w. nicht ausgebildet hatten, zu erklären sein.

Ich schliesse, indem ich mich noch mit einer Bemerkung des 59.
scheinbar aus Tunis oder sonst aus Tunisien stammenden Juden Mardoḫai en-Neǧǧār (مردخاى النجار), die sich in der Leidener Hs., Cod. Ar. 1645 (= *Cat.* v 128 ff., Nr. MMDVII) findet, auseinandersetze. Die Niederschrift der in dieser Hs. enthaltenen mehrfach interessanten Papiere fällt in die Jahre 1822—24. Der erwähnte Jude sagt hier im Laufe von Ausführungen über das Vulgärarabische Folgendes:

‚Dans l'Empire de Maroc on se sert de la lettre ك *Caf,* ajoutée avant le Modareh, pour déterminer le présent, comme par exemple dans كيقول (il dit), tandis que dans les trois Régences de Barbarie on remplace le ك par le ق, deux lettres qui ne dif-

positionen ohne ان und ما als Conjunctionen wird man vielleicht himjarischen Einfluss sehen dürfen.

fèrent guère dans la prononciation. La lettre ڨ a été empruntée du Chaldaïque où elle sert au même usage.'

A. Tien, ein Orientale, der in seinen Büchern manches nicht ganz an den vielbetretenen Wegen liegende Sprachliche mittheilt (vgl. oben § 28), spricht in seinem *Manual of colloquial Arabic* 1885 oder 1891, S. vii von einem Zusammenfallen des Lautes ڨ mit ك in Nordafrika, einer Thatsache, für die ich auf dem Gebiete des Magrebinischen ausserhalb des Jüdisch-Arabischen sonst noch keine Belege angetroffen habe.[1] Einem derartigen Zusammenfallen des ڨ mit ك muss aber nebenher gegangen sein, beziehungsweise heut noch irgendwo nebenher gehen ein Schwanken der Aussprache des ڨ zwischen seinem ursprünglichen Laut und dem späteren des *k*. Bei solchen schwankenden Uebergängen pflegen aber oft Rückbildungen und zwar auch fehlerhafte Rückbildungen stattzufinden, s. meine Abhandlung ,Alte Namen im heutigen Palästina und Syrien' *ZDPV.*, Bd. 15, § 63. In diesem Sinne wäre auch ein ڨ als Form des von uns behandelten Präfixes verständlich. Vielleicht aber hat Mardoḫai en-Neǧǧār die Verhältnisse des Jüdisch-Arabischen in Algerien, Tunisien und Tripolitanien im Auge gehabt. Hier ist ja der Wechsel der sogenannten emphatischen Buchstaben mit den ihnen verwandten nicht-emphatischen, wenigstens im schriftlichen Ausdruck dieses Arabischen, ganz allgemein. In dem Präfix كَ aber regelmässig, wenigstens in der Schrift, ڨ statt des ك zu setzen, konnten die Juden allerdings durch das ihnen aus dem Talmud wohlbekannte קָ, das mit einem Participium verbunden ebenfalls zur Paraphrase des Präsens dient, besonders veranlasst werden.

60. Aber die Hauptsache ist, dass überhaupt in den drei Barbareskenstaaten das von uns untersuchte Präfix vorkommen soll; und wäre dies auch nur innerhalb des Jüdisch-Arabischen dieser Länder der Fall, so scheint mir doch auch diese Thatsache, da ich nicht sehe, wie an eine directe Entlehnung aus dem Talmudischen

[1] Die Sprache der Stumme'schen Beduinenlieder zeichnet sich ja durch den Verlust der emphatischen Buchstaben aus, wir haben *s* für *ṣ*, *d* für *ḍ*, *t* für *ṭ*, aber doch nicht *k* für ڨ, sondern statt dessen ein allerdings nicht emphatisches *g*.

zu denken sein soll, höchst interessant. Das Jüdisch-Arabische sowohl des Ostens, insbesondere Mesopotamiens, als des Magreb zeigt eine Fülle durchaus bemerkenswerther sprachlicher Züge. Es gibt von diesen Idiomen, von Handschriften abgesehen, eine umfangreiche, zum Theil stark vulgär gehaltene gedruckte Literatur; einen nicht unerheblichen Theil derselben habe ich insbesondere am Britischen Museum geprüft. Eine Anzahl in Tunis gedruckter jüdisch-arabischer Schriften befindet sich ferner im Besitz von Dr. H. Stumme. Es erscheint mir für die wissenschaftliche Erkenntniss des Arabischen wichtig, dass auch dies Gebiet der Sprache, sowohl auf Grund der Literatur als auch durch das Studium der lebendigen Sprache, im Zusammenhange untersucht, und dass diese Untersuchung mit einer eindringenden Geschichte der Träger dieser Idiome in Verbindung gesetzt werde. In dem uns augenblicklich beschäftigenden Falle würde es sich darum handeln, welches die Geschichte derjenigen Juden ist, die sich in den drei Barbareskenstaaten des Präsenzpräfixes *ka* bedienen. Sie können aus Marokko stammen, sie können aber auch, wenn sie nicht etwa gar noch einen anderen Ursprung haben, Nachkommen der im 15. Jahrhundert aus Spanien vertriebenen Juden, und ihre Sprache kann mehr oder minder ein lebendiger Ausläufer des Spanisch-Arabischen sein.[1] In diesem Falle

---

[1] Als Züge, die dem Arabischen der Juden in Nordafrika im Gegensatz zu dem Arabischen, in dessen Mitte sie leben, eigenthümlich sind, beachte man, dass ق von den Juden in Tripolis wie *q*, von den Arabern aber wie *g* ausgesprochen wird (Stumme, Theil ii, § 3 am Ende [S. 200]), sowie dass die algerischen Juden ق als Hamze aussprechen (Bresnier, *Cours pratique et théor. de langue arabe.* Paris 1855, S. 618). Letztere Thatsache weist durchaus nicht nach dem Osten. Die Literatur der algerischen Juden, von der ich einen guten Theil gesehen habe, ist ganz und gar magrebinisch, und die Aussprache des ق als Hamze ist ja ganz sicher in Marokko vorhanden. Ich weiss, dass man die dahin gehenden Angaben Talcott Williams' allgemein bezweifelt hat. Man hätte indessen schon damals sehen können, dass Meakin, der im Marokkanischen wohl zu Hause war, die Aussprache des ق = Hamze für Tetuan ausdrücklich bezeugt hatte (Introduction, 1891, S. v). Seitdem ist diese Aussprache für Marokko und angrenzende Gebiete noch wiederholt bezeugt, s. Stumme, *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis* (ii), 301; A. Fischer ‚Hieb- und Stichwaffen und Messer im heutigen Marokko'. Aus: *Mitth.*

könnte ihr Idiom bei Anwendung gesunder Kritik für die Erkenntniss wenigstens von Einzelheiten des Spanisch-Arabischen ebenso nutzbar gemacht werden, wie der interessante, im Jahre 1546 zu Constantinopel mit hebräischen Lettern gedruckte arabische Pentateuch,[1] der, ein Werk aus Spanien geflüchteter arabisch redender Juden, durchweg vocalisirt und allenthalben mit Vulgarismen angefüllt, von denen, die das Spanisch-Arabische wissenschaftlich zu erkennen suchen, durchaus beachtet zu werden verdient.

Excurs (zu §§ 5 und 58).

Statt des einfachen لَوْ findet man bei Ibn Quzmān häufig die auch sonst im Arabischen vorkommende Verbindung لَوْ انّ. Ist nun aber der durch لَوْ eingeleitete Satz negativ, so findet sich wohl auch vereinzelt der Zusatz eines انّ — ich erinnere mich ein Beispiel gelesen zu haben, aber entweder habe ich es mir leider nicht notirt, oder ich vermag meine Notiz nicht wiederzufinden — aber regelmässig findet sich dann nicht انّ, sondern statt dessen ما. So 25 b 9. 10:

لَوْ لَا مَا أَنْتَ قَاضٍ، وَنْخَاف آن نودَّب
كنَقُول . . .

,Wärest du nicht ein Richter und fürchtete ich nicht verwiesen zu werden, so würde ich sagen . . .' Ferner 87 a 2:

des Seminars für Orient. Spr. zu Berlin. 1899. ,Westasiat. Studien', S. 2 des Sonderabdruckes; Edm. Doutté ,Les Djebala du Maroc' (*Bulletin de la Soc. de Géographie et d'Archéologie de la Province d'Oran,* 22e année, tome 19, fascicule 80, avril à juin 1899), S. 10 des Sonderabdruckes, Anm. 2. Was im Uebrigen den Aufsatz Williams' angeht, so würde ich es im Interesse der Erweiterung unserer Kenntnisse des lebenden Arabischen lebhaft beklagen, wenn man etwa deswegen, weil die Arbeit eine gewisse philologische Akribie vermissen lässt, die wichtigen Mittheilungen, die sie bietet und von denen man, bei aller Kritik, die man üben mag, einen beträchtlichen Theil als zweifellos zuverlässig wird bestehen lassen müssen, übersehen sollte. Wir kannten bisher einiges Wenige des Arabischen der äussersten Peripherie Marokkos — sollte sich bei uns die Vorstellung gebildet (oder immer noch erhalten) haben, wir kennten das Marokkanische, so müsste man Williams, wenn seine Arbeit irgendwie dazu hülfe, diese Vorstellung zu zerstören, grossen Dank wissen.

[1] Ich sah das Oxforder Exemplar, vgl. Steinschneider's Katalog, S. 22, Nr. 118.

مَلِيْح مليح لَوْ لاَ مَا هُ تَيَّاه

‚Ein Hübscher, ein Hübscher, wäre er nicht so hochmüthig.‘ Ferner 85 b 11 und endlich der schon oben mitgetheilte Vers 86 a 4:

اما ثيابى فَلَسْ فيْهَا جَسَــــدْ لَسْ كُنْ ترانىْ لو لا ما نانّ بَعَدْ

vgl. oben § 5, 1, a, wo die Uebersetzung gegeben ist, wo ich aber die Erklärung der letzten Worte schuldig blieb. Diese Erklärung schliesse ich nun hier noch an.

Das ما nach لو لا ist ja nach obigen Beispielen erklärt. نانّ aber scheint mir = أَنَا إِنَّهُ, wie man classisch schreiben würde, für أَنَا هُوَ = ich bin es. Vgl. das bei Ibn Quzmān öfter vorkommende لَسَّنْهُ = er ist nicht, z. B. 9 b 24:

قِيَاس مَعْ غَيْرُهْ لَسَّنْهُ انْصَاف

‚[Ihn zu] vergleichen mit einem anderen, das ist nicht Billigkeit.‘ — 85 a 1:

مِنْ تسْعَ ابيَات هى ازجَال لَسْ فيهَ طول لَسَّنْهُ ذَا ممّا يعجزْنى شَيًّا نَقُــــوْل

‚. . . Das ist nicht etwas, was über meine Kräfte geht, etwas das ich sage [etwas zu sagen in einem Gedicht].‘

Dies لَسَّنْهُ steht neben لَسْ [= لَسَّ für لَسْ هُوَ], das sich 92 a 17 findet:

صَادِقْ انَا لم نَقُل مَا لَسْ

‚Ich bin aufrichtig; ich habe nicht gesagt (oder: ich sage nicht), was nicht ist.‘

Dies لَسَّنْهُ könnte man sich entstanden denken wollen aus لَيْسَ إِنَّهُ. Allerdings könnte man hierbei auch an أَنَّهُ denken. Denn wir haben z. B. im Tunisischen und Tripolitanischen *kīfenni*, *kīfénnak* u. s. w. (vgl. Stumme, *Trip.*, Th. ii, § 198 = S. 282), und in den Formen *jālindra* (Stumme, *Tripol.-tun. Beduinenlieder* 150, *Tun. Gramm.* § 187, S. 149), *āminḍrā* (Socin, Zum arabischen Dialect von Marokko [*Abhandl. der königl. Sächsischen Gesellsch. der Wissensch.*, Philol.-hist. Cl., Bd. 14, Nr. 3] 16, 4) und ähnlichen, die man im Osten und Westen antrifft, sehe ich keine solchen Mischformen, wie sie

Stumme an den angeführten Orten annimmt, sondern يا لا ان ترى, أما ان ترى u. s. w. = ist es nicht, dass du siehst? u. s. w.

Vergleichen kann man ferner noch, ohne dass sie freilich zur Erklärung helfen, die häufigen Formen *māni* (auch *lāni*, s. *ZDMG.* 22 [1868], S. 86, 10), *mānak* (z. B. auch Sachau, *Volksl.* 82), *mānu* (z. B. auch Socin-Stumme, *Houwara,* 24, 5; 74, 15 und 18 u. s. w.), sowie auch die von Clermont-Ganneau im *Journ. As.*, Sér. 8, T. 12, S. 503 bis 505 (Nov.-Déc. 1888) besprochenen Formen des östlichen Arabischen.

Andererseits könnte ich noch hinweisen auf die Form لامنّك (*lāminnak*) bei Wallin in *ZDMG.* 5 (1851), S. 21, in der Bedeutung von لمّا انت; die Form hält Wallin für ein zusammengezogenes لمّا إنّك oder auch ليوم إنّك. Man könnte in dieser Form ein إلّا (= إذا) ما إنَّك und in dem von Wetzstein aus der syrischen Wüste mitgetheilten *tāmennăhum* und *tāmennuh* (*ZDMG.* 22 [1868], S. 80, 3; 88, 10 und S. 141) = ‚damit sie, damit er' ein حتّى ما إنَّهم (إنَّهُ) sehen wollen, wäre nicht selbst hier, nach an dieser Stelle nicht weiter auszuführenden Parallelen, auch أنَّهم, أنَّهُ denkbar.

Der hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung.

Von

Dr. G. Bickell.

Der Eindruck, welchen ich schon beim Erscheinen der ersten hebräischen Sirachpublication durch Neubauer und Cowley empfangen hatte, dass wir es hier nicht mit einem Originaltexte zu thun haben, ist mir durch die von Schechter und Taylor veröffentlichte zweite Blätterserie zur Gewissheit geworden. Um diese Ueberzeugung vor den Fachgenossen zu begründen, mögen einstweilen zwei, wie ich glaube, entscheidende Beweise genügen, da mir durch besondere Gefälligkeit der Redaction gestattet ist, diesen Aufsatz noch in dem vorliegenden, eigentlich bereits abgeschlossenen, Hefte erscheinen zu lassen, und ich daher möglichst wenig Raum zu beanspruchen wünsche.

Der Siracide beschliesst sein Werk mit einem Liede zum Lobe und zur Empfehlung der Weisheit, welches, wie ich vor 17 Jahren nachgewiesen habe, im hebräischen Originale alphabetisch angeordnet war. Von diesem Liede stelle ich hier in parallelen Columnen die beiden einzigen unmittelbaren Uebersetzungen aus dem hebräischen Originale, die griechische und syrische, zusammen; zwischen denselben das aus beiden vermuthungsweise erschlossene Original, rechts vom syrischen den daraus übersetzten hebräischen Text aus der Geniza von Kairo. Besonders zu bemerken ist nur, dass der syrische, und selbstverständlich auch der hebräische, Text den ersten Kafstichos (dem sie, um dem durch die Umstellung zerstörten Parallelismus wieder aufzuhelfen, einen Zusatzstichos beigegeben haben) um zwei Stichen zu früh ansetzen; eine Verschiebung, die ich im Interesse der Synopse rückgängig machen musste.

Ἔτι ὢν νεώτερος, πρὶν ἢ πλανηθῆναί με,	אני בעוד נער לפני תעותי
ἐζήτησα σοφίαν προφανῶς.	בקשתי חכמה לנכח
Ἐν προσευχῇ μου ἔναντι ναοῦ ἠξίουν περὶ αὐτῆς,	בתפלתי שאלתיה
καὶ ἕως ἐσχάτων ἐκζητήσω αὐτήν.	ועד קץ אדרשנה:
Ἐξήνθησεν ὡς περκαζούσῃ σταφυλή·	גמלה כענב בושל
εὐφράνθη ἡ καρδία μου ἐν αὐτῇ.	ישמח לבי עליה
Ἐπέβη ὁ πούς μου ἐν εὐθύτητι·	דרכה רגלי במישור
ἐκ νεότητός μου ἴχνευσα αὐτήν.	מנעורותי חקרתיה:
Ἔκλινα ὀλίγον τὸ οὖς μου καὶ ἐδεξάμην,	הטיתי כמעט אזני
καὶ πολλὴν εὗρον ἐμαυτῷ παιδείαν.	ורב מצאתי לי מוסר
Προκοπὴ ἐγένετό μοι ἐν αὐτῇ·	זֵכֶר היה לי עליה
τῷ διδόντι μοι σοφίαν δώσω δόξαν.	למחכמי אתן כבוד:
Διενοήθην γὰρ τοῦ ποιῆσαι αὐτήν,	חשבתי לַעֲבֹד אִתָּהּ
καὶ ἐζήλωσα τὸ ἀγαθὸν καὶ οὐ μὴ αἰσχυνθῶ.	ואקנא טוב ולא אבושה
Διαμεμάχηται ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῇ,	טבועה נפשי בתוכה
καὶ ἐν ποιήσει αὐτῆς διηκριβωσάμην.	ופני אל עֲבֹדָתָהּ שָׂמְתִּי:
Τὰς χεῖράς μου ἐξεπέτασα πρὸς ὕψος,	ידי פרשתי למעלה
καὶ τὰ ἀγνοήματα αὐτῆς ἐπενόησα.	וּשְׁגִאֹתַי הֲבִינֹתִי
Τὴν ψυχήν μου κατεύθυνα εἰς αὐτήν,	כוננתי נפשי אליה
καὶ ἐν καθαρισμῷ εὗρον αὐτήν.	ובטהר מצאתיה:
Καρδίαν ἐκτησάμην μετ᾽ αὐτῆς ἀπ᾽ ἀρχῆς·	לב קניתי בה מראשית
διὰ τοῦτο οὐ μὴ ἐγκαταλειφθῶ.	על כן לא אעזבנה
Ἡ κοιλία μου ἐταράχθη τοῦ ἐκζητῆσαι αὐτήν·	מעי נכמרו לְנָצְרָהּ
διὰ τοῦτο ἐκτησάμην ἀγαθὸν κτῆμα.	על כן קניתי קנין טוב:
Ἔδωκε Κύριος γλῶσσάν μου μισθόν μου,	נתן ׳׳ ללשוני שכר
καὶ ἐν αὐτῇ αἰνέσω αὐτόν.	ובשפתי אשבחנו
Ἐγγίσατε πρός με, ἀπαίδευτοι,	סורו אלי פתאים
καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας.	והתלוננו בבית מוסר:
Τί ἔτι ὑστερεῖτε ἐν τούτοις,	עד מתי תחסרו הנה
καὶ αἱ ψυχαὶ ὑμῶν διψῶσι σφόδρα;	ונפשכם צְמֵאָה מאד
Ἤνοιξα τὸ στόμα μου καὶ ἐλάλησα	פתחתי פי ואדבר
κτήσασθε ἑαυτοῖς ἄνευ ἀργυρίου.	קנו לכם חכמה בלא כסף:
Τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν,	צוארכם תנו בעלה

ܐܢܐ ܛܠܝܐ	אני נער הייתי
ܘܐܨܒܝܬ ܒܗ ܘܒܥܝܬܗ	וחפצתי בה ובקשתיה
ܪܕܝܬ ܪܓܠܝ ܒܦܫܝܛܘܬܐ ܡܪܝܐ	באמתה דרכה רגלי : אדני
ܘܡܢ ܛܠܝܘܬܝ ܝܠܦܬ ܚܟܡܬܐ	מנעורי חכמה למדתי
ܘܨܠܝܬ ܨܠܘܬܗ ܡܢ ܐܟܘܪ ܐܢܐ	ואתפלל תפלה בנערותי
ܘܣܓܝ ܐܫܟܚܬ ܚܟܡܬܐ	והרבה מצאתי דעה
ܠܡܪܗ̇ ܗܘܐ ܠܝ ܬܫܒܘܚܬܐ	עלה היה לי לכבוד
ܘܠܡܠܦܢܝ ܐܬܠ ܬܘܕܝܬܐ	ולמלמדי אתן הודאה
ܐܬܚܫܒܬ	חשבתי
ܠܡܥܒܕܗ̇ ܘܠܐ ܐܗܦܘܟ ܡܢ ܐܫܟܚܝܘܗܝ	להיטיב ולא אהפך כי אמצאנו
ܐܬܪܓܬ ܢܦܫܝ ܒܗ̇	חשקה נפשי בה
ܘܐܦܝ ܠܐ ܐܗܦܘܟ ܡܢܗ̇	ופני לא אהפך ממנה
ܐܝܕܝ ܦܬܚܬ ܬܪܥܝܗ̇	ידי פתחה שעריה
ܘܐܬܚܪܬ ܒܗ ܘܐܣܬܟܠܬ ܒܗ	ולה אח///// ואביט בה
ܢܦܩܬ ܢܦܫܝ ܒܬܪܗ̇	נפשי נתתי אחריה
ܘܠܥܠܡ ܥܠܡܝܢ ܠܐ ܐܫܒܘܩܝܗ̇	ולנצח נצחים לא אט/////
ܘܒܕܟܝܘܬܐ ܐܫܟܚܬܗ̇	ובטהרה מצאתיה
ܘܠܒܐ ܩܢܝܬ ܠܗ̇ ܡܢ ܪܫܝܬܐ	ולב קניתי לה מתחלתה
ܡܛܠ ܗܢܐ ܠܐ ܐܫܒܘܩܝܗ̇	בעבור כ//////////
ܡܥܝ̈ ܡܬܚܡܡܝܢ ܐܝܟ ܬܢܘܪܐ ܠܡܚܪܘ ܒܗ	מעי יהמו כתנור להביט בה
ܡܛܠ ܗܢܐ ܩܢܝܬܗ̇ ܩܢܝܢܐ ܛܒܐ	בעבור כן קניתיה קנין טוב
ܝܗܒ ܡܪܝܐ ܠܣܦܘܬܝ ܐܓܪܐ	נתן י״ לי שכר שפתותי
ܘܒܠܫܢܝ ܐܫܒܚܝܘܗܝ	ובלשוני אהודנו
ܩܪܘ ܠܘܬܝ ܣܟܠܐ	פנו אלי סכלים
ܘܒܘܬܘ ܒܒܝܬ ܚܟܡܬܐ	ולינו בבית מדרשי
ܥܕ ܐܡܬܝ ܬܚܣܪܘܢ ܡܢ ܗܠܝܢ	עד מתי תחסרון מן אילו ואילו
ܘܢܦܫܟܘܢ ܬܗܘܐ ܨܗܝܐ ܛܒ	ונפשכם צמאה מאד תהיה
ܦܬܚܬ ܦܘܡܝ ܘܡܠܠܬ ܒܗ̇	פי פתחתי ודברתי בה
ܩܢܘ ܠܟܘܢ ܚܟܡܬܐ ܕܠܐ ܟܣܦܐ	קנו לכם חכמה בלא כסף
ܘܨܘܪܟܘܢ ܐܪܟܢܘ ܠܢܝܪܗ̇	וצואריכם בעלה הביאו

καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν.	ותקח נפשכם מוסר
Ἐγγύς ἐστιν	קרובה היא למשחרה
εὑρεῖν αὐτήν.	ומכונן נפשו מוצאה:
Ἴδετε ἐν ὀφθαλμοῖς ὑμῶν, ὅτι ὀλίγον ἐκοπίασα,	ראו בעיניכם מעט עמלתי
καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν.	ואשכה לי רב מנוחה
Μετάσχετε παιδείας ἐν πολλῷ ἀριθμῷ	שמעו מוסר כמספר
ἀργυρίου, καὶ πολὺν χρυσὸν κτήσασθε ἐν αὐτῇ.	וכסף וזהב רב תקנו בו:
Εὐφρανθείη ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ,	תשמח נפשכם בחסדו
καὶ μὴ αἰσχυνθείητε ἐν αἰνέσει αὐτοῦ.	ואל תחפרו בתהלתו
Ἐργάζεσθε τὸ ἔργον ὑμῶν πρὸ καιροῦ·	פעלו פעלכם לפני עת
καὶ δώσει τὸν μισθὸν ὑμῶν ἐν καιρῷ αὐτοῦ.	וְיִתֵּן שכרכם בעתו:

Der Kairiner hebräische Text folgt hier überall sklavisch dem syrischen, hat dieselben Lücken und Zusätze; nirgends zeigt sich eine Spur von Benutzung des griechischen Textes. Dass aber der Hebräer vom Syrer, nicht umgekehrt, abhängig ist, ergibt sich nicht nur daraus, dass mehrere im Syrischen noch erhaltene alphabetische Anfangsbuchstaben im Hebräischen fehlen, sondern auch aus falschen Uebersetzungen im Hebräischen, welche sich nur aus Missverständniss syrischer Wörter erklären lassen. So hatte der Syrer den Hestichos ursprünglich richtig übersetzt ܘܨܠܬ ܡܢ ܙܥܘܪ ܐܕܢܝ und ich neigte ein wenig das Ohr. Später sprach man das erste Wort irrig *v'çallîth* (und ich betete) statt *vaç'lêth* (und ich neigte) aus, was dann den erklärenden Zusatz *ç'lôthêh* (sein Gebet) und im letzten Worte die Weglassung des Daleths und dadurch die Verwandlung von ܐܕܢܝ (Ohr) in ܐܢܝ (ich) nach sich zog. Endlich fasste man ܙܥܘܪ, welches sowohl wenig als auch klein bedeuten kann, im letzteren Sinne auf. Alle diese Irrungen, die doch nur im Syrischen möglich waren (im Hebräischen bedeutet צלה nur braten) macht der Genizatext getreulich mit. Der Doppelsinn des syrischen ܙܥܘܪ hat auch im ersten Reschstichos den Hebräer zu einer falschen Uebersetzung und dadurch zu einer irrigen Abtrennung der Stichen verleitet.

ומשאה תשא נפשכם	ܘܬܦܩܘܢ ܠܢܦܫܟܘܢ ܡܢܗܪܘܬܐ
קרובה היא למבקשיה	ܩܪܝܒܐ ܗܝ ܠܟܠ ܕܒܥܐ ܠܗ̇
ונותן נפשו מוצא אתה	ܘܕܝܗܒ ܢܦܫܗ ܡܫܟܚ ܠܗ̇
ראו בעיניכם כי קטן הייתי: ועמדתי בה	ܚܙܘ ܒܥܝ̈ܢܝܟܘܢ ܡܛܠ ܕܙܥܘܪ ܗܘܝܬ ܘܥܡܠܬ ܒܗ̇
ומצאתיה: רבים	ܘܐܫܟܚܬܗ̇ ܣܓܝ
שמעו למודי בנערותי	ܫܡܥܘ ܡܠܦܢܘܬܝ ܡܢ ܛܠܝܘܬܝ
וכסף וזהב תקנו בי	ܘܣܐܡܐ ܘܕܗܒܐ ܬܩܢܘܢ ܒܝ
תשמח נפשי בישיבתי	ܬܚܕܐ ܢܦܫܟܘܢ ܒܬܝܒܘܬܝ
ולא תבושו בשירתי	ܘܠܐ ܬܒܗܬܘܢ ܒܬܫܒܘܚܬܝ
מעשיכם עשו בצדקה	ܥܒܕܘ ܥܒܕܝܟܘܢ ܕܠܐ ܒܙܒܢܗ
והוא נותן לכם שכרכם בעתו	ܘܗܘ ܝܗܒ ܐܓܪܟܘܢ ܒܙܒܢܗ

Den anderen Beweis wird uns das Hexastich 12, 10—11 über Vorsicht gegen versteckte Feinde liefern, welches zugleich zeigt, dass neben der durchgängigen Abhängigkeit von der Peschittho doch auch die griechische Uebersetzung oder vielmehr irgend ein Ausfluss derselben, wahrscheinlich ein syrischer, gelegentlich benutzt wird. Ich stelle die drei Texte nebeneinander.

Μὴ πιστεύσῃς τῷ ἐχθρῷ σου εἰς τὸν αἰῶνα·	ܠܐ ܬܗܝܡܢ ܒܣܢܐܐ ܠܥܠܡ	אל תאמין בשונא לעד
ὡς γὰρ ὁ χαλκὸς ἰοῦται, οὕτως ἡ πονηρία αὐτοῦ.	ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܢܚܫܐ ܗܘ ܕܡܚܠܦ ܚܣܝܪܗ	כי כנחשת רועו יחליא
Καὶ ἐὰν ταπεινωθῇ καὶ πορεύηται συγκεκυφώς,	ܐܦܢ ܡܫܬܡܥ ܠܟ ܘܡܗܠܟ ܡܟܝܟ ܒܢܦܫܗ	וגם אם ישמע לך ויהלך בנחת
ἐπίστησον τὴν ψυχήν σου καὶ φύλαξαι ἀπ' αὐτοῦ.	ܗܘ ܠܒܟ ܠܡܕܚܠ ܡܢܗ	תן לבך להתירא ממנו
Καὶ ἔσῃ αὐτῷ ὡς ἐκμεμαχὼς ἔσοπτρον·	ܗܘܝ ܠܗ ܐܝܟ ܕܓܠܐ ܐܪܙܐ ܘܠܐ ܢܫܟܚ ܠܡܚܒܠܘܬܟ	היה לו כמגלה רז ולא ימצא להשחיתך
καὶ γνώσῃ, ὅτι οὐκ εἰς τέλος κατίωσε.	ܘܕܥ ܚܪܬܐ ܕܛܢܢܗ	ודע אחרית קנאה

Hier folgt der Hebräer im Ganzen genau dem Syrer; nur am Ende des zweiten Stichos verlässt er diesen, welcher durch Ver-

wechslung von רֹעו mit רֵעו den Sinn verfehlt hatte, um sich dem Griechen anzuschliessen. Am meisten interessiert uns aber der letzte Stichos. Der Siracide vergleicht den heimtückischen und heuchlerischen Feind mit einem rostig und dadurch unklar gewordenen Metallspiegel; den soll man tüchtig abwischen, um sein wahres, durch den darüber gelagerten Rost der Verstellung verhülltes Feindesgesicht zu sehen: und dann wirst du erkennen, dass er sich nicht auf immer hat rostig machen können (quod tibi non usque in finem fucum facere poterit). Im Original war das jedenfalls ותדע כי לא לנצח יחליא und bildete ein schönes Wortspiel, da החליא sowohl rosten als auch heucheln bedeutet. Der Syrer gibt den Satz mit Weglassung der Negation wieder: und du wirst das Ende erkennen, dass es ihn schwarz gemacht hat. Er verkannte dabei, dass das eigentliche tertium comparationis das sich unkenntlich Machen ist, und fasste das Schwärzen des Angesichts irrig nach der bekannten orientalischen Metapher als ein Beschämen oder in's Unglück Stürzen auf. Das letzte Wort (auszusprechen: *d'qannĕ'athêh*) ist ein auch in der Peschittho vorkommendes Denominativum (Grundform Thren. 5, 10 ܩܢܐܘ = *q'na'-*, Pael Proverb. 23, 29 ܡܩܢܐܢ = *m'qannĕ'ân*), abgeleitet von dem aus dem griech. κυάνεος entlehnten ܩܘܢܐ oder ܩܘܢܢܐ (cyanblau, dunkel, schwarz). Und dieses griechische Wort hat der hebräische Uebersetzer in seiner syrischen Vorlage gefunden, für semitisch gehalten und mit dem hebräischen קנאה (Eifer, Hass) identificirt! Für den Kairiner Text hier Ursprünglichkeit anzunehmen, erscheint unmöglich, da nur ein Uebersetzer aus dem Syrischen das mit dem griechischen Texte übereinstimmende und von Sinn und Zusammenhang geforderte ܩܢܐܬܗ für das hebräische קנאה halten konnte, welches im Syrischen gar nicht vorkommt und dort durch das nicht nur sachlich, sondern auch phonetisch entsprechende ܛܢܢܐ vertreten wird.

A peep into the sixty years' cycle.

By

Râjârâma Râmakrishṇa Bhâgawata.

(Bombay.)

There are two ways of reckoning the sixty years' cycle. The more modern way is very simple. It is taken for granted that each cycle contains full sixty years, the first year being called Prabhava and the 60th or the last Kṣhaya. The 47th year of the Era current in Mahârâṣhṭra being named Kṣhaya, the year 1787 also of the Era will have to be named Kṣhaya; the 1788 being again Prabhava, 1847 will again be Kṣhaya.

After the establishment of the Mahometan rule in India, the gradually deteriorated Brâhmaṇa had neither the inclination nor the time to appreciate and follow the advance made by his progressive ancestors, and thus no other alternative remaining to him, he proposed the above very simple way to himself and also to his brethren, who, as priests, were the recognised leaders of the masses. This very simple way of reckoning the sixty years' cycle will to-day be found to have spread through the length and breadth of India to have become quite popular. But in India at least, what is popular will be found, on a closer examination, not to be very old. The very simple way of reckoning the sixty years' cycle had originally an astronomical basis; but in course of time, the astronomical basis which like all scientific calculations was not so simple, was completely forgotten and this very simple way of reckoning came to be substituted for it. For the astronomical basis, a student will have

to turn to the 8th chapter of Bṛihat-Sanhitâ of Varâhamihira. This whole chapter is devoted to the movements of the planet Jupiter and to the cycles founded on its twelve years' or sixty years' revolutions.

Before describing the sixty years' cycle, it would not be amiss to turn to the twelve years' cycle. The twelve years' cycle is sometimes celebrated in Sanskrit works as the Jupiter year, its twelve years corresponding to twelve months of the solar or the lunar year. The Jupiter year commenced with Jupiter coming in conjunction with the constellation of Kṛittikâ (Pleiades).

Let us now first turn to the popular names of months, which will be found to be very old. The word *mâsa* or *mâs* denoted in very old times the moon,[1] it does so even to-day in persian, *mâsa* becoming *mâha* or *mâh.*

It was customary in Vedic times with some to end the months with the full moon, while the practice of commencing them with the new moon prevailed among others. Those who ended the months with the full moon naturally commenced them immediately after the full moon, while those who commenced them with the new moon naturally ended them with the darkest night. Even to-day among the northerners, especially among the Mârawâdîs, the months end with the full moon, while among the Marâthâs and other southerners, they commence with the new moon. The word *pûrṇa-mâsa* originally denoted the full moon, while the word *darsha* the new moon. When the full or the new moon was in conjunction with the constellation of Kṛittikâ (pleiades), the month was appropriately called *Kârtika.* In this way the names *Mârga-shîrṣha, Pauṣha, Mâgha, Phâlguna, Chaitrā, Vaishâkha, Jyeṣhṭha, Âṣhâḍha, Shrâvaṇa, Bhâdra-pada,* and *Âshvina,* first sprung into existence. One might ask "Why was Kârtika placed at the head of months?" or rather "Why was Kṛittikâ placed at the head of the twelve constellations?" "Because Agnis (ignis) was placed at the head of divinities by the

---

[1] सूर्यामासा विचरंता दिविक्षिता (v. 12, hymn 92, Manḍala 10); again in the name Manḍala सूर्यामासा सद्नाय सधन्या (v. 5, hymn 93).

Vedic people and because the presiding divinity of *Kṛittikâ* was held to be Agnis (ignis), *Kṛittikâ* came naturally to be placed at the head of the twelve constellations," seems to be the only plausible answer. How a connection came to be established between Agnis (ignis) and *Kṛittikâ* or what the nature of that connection was can not be determined; but the Taittirîya Brâhmaṇa[1] leaves no doubt as to the fact of a connection being established by the Vedic people between Agnis (ignis) and the constellation of Kṛittikâ. Thus the twelve constellations of *Kṛittikâ, Mṛiga-shîrṣha, Puṣhya, Maghâ, Phalgunî, Chitrâ, Vishâkhâ, Jyeṣhṭhâ, Âṣhâdhâ, Shravaṇa, Bhâdrapadâ* and *Ashvinî,* from among the twenty-seven, seem to have in very early times first attracted the attention of the Vedic people. A knowledge of the synodical or the periodical revolutions of the moon in connection with the twelve constellations thus forms the basis of the names of the twelve months. The twelve constellations Kṛittikâ and others are thus the older representatives of the twelve signs of zodiac, beginning with Meṣha Aries the Ram. The twelve signs of the zodiac are comparatively modern. Even after the discovery of the solar year, the names of months remained the same, and the adjusting additional month in the Hindu leap-year was given the name of one or the other of the lunar months.

When it was discovered that the planet Jupiter completed one revolution in twelve years, the twelve years were taken to correspond to the twelve months of one Jupiter year. The Jupiter year or cycle of twelve years thus sprung into life and its twelve years were called after the names of the twelve lunar months. The lunar year commenced with the month of Kârtika, so the Jupiter cycle also commenced with the year of Kârtika. When Jupiter came in conjunction with Kṛittikâ, the Kârtika year of the Jupiter cycle commenced. There are, for Jupiter, to come in conjunction with twenty seven constellations; of these, the 5th year of Phâlguna, the

---

[1] कृत्तिकास्वग्निमादधीत. एतद् वा अग्नेर्नक्षत्रम्, यत् कृत्तिकाः (Anuvâka 2, ch. 1, Kaṇḍa 1); again in Anuvâka 1, ch. 5, the same Kâṇḍa अग्नेः कृत्तिकाः

11[th] of Bhâdrapada and the 12[th] of Âshvina had each assigned to it three constellations, the remaining eighteen constellations being equally distributed among the remaining nine years. In the year Kârtika, Jupiter was thus in conjunction with Kṛittikâ and Rohiṇî; in that of Mârgashîrṣha in conjunction with Mṛiga and Ârdrâ; in that of Pauṣha in conjunction with Punarvasu and Puṣhya; in that of Mâgha in conjunction with Âshleṣhâ and Maghâ; in that of Phâlguna in conjunction with Pûrvâ-Phâlgunî, Uttarâ-Phâlgunî and Hasta; in that of Chaitra in conjunction with Chitrâ and Svâtî; in that of Vaishâkha in conjunction with Vishâkhâ and Anurâdhâ; in that of Jyeṣhṭha in conjunction with Jyeṣhṭhâ and Mûla; in that of Âṣhâḍha in conjunction with Pûrvâṣhâḍhâ and Uttarâṣhâḍhâ; in that of Shrâvaṇa in conjunction with Shravaṇa and Dhaniṣhṭhâ; in that of Bhâdrapada in conjunction with Shatatârakâ, Purvâbhâdrapadâ and Uttarâbhâdrapadâ; in that of Âshvina in conjunction with Revatî, Ashvinî and Bharaṇî.

In course of time there seems to have been another discovery in connection with Jupiter. It was discovered that "Jupiter being in the first quarter of Dhaniṣhṭhâ (21[th] from Kṛittikâ) in the lunar month of Mâgha (4[th] from Kârtika) rises" once (in every 60 years). This led to the institution of the cycle of sixty years, the 18[th] of which was called Prabhava beginning and the last Kṣhaya end, the intermediate years having one name based on some fact or fiction assigned to each.

These sixty years forming another cycle or Jupiter year, was just like the other divided into twelve Yugâs corresponding to the twelve months, each Yuga consisting of five years. For the idea of a Yuga of five years, these astronomers were indebted to the older astronomers, who, perhaps, borrowed the idea from the Vedas, especially from the Taittirîya Brâhmaṇa.[1] As the year in which

---

[1] संवत्सराय पर्यारिणीम्; परिवत्सरायाऽविजाताम्; इदावत्सराया-पस्कद्वरीम्; इद्वत्सरायातीत्वरीम्; वत्सराय विजर्जराम् (Anuvâka 11, ch. 4, Kâṇḍa III).

Jupiter was in conjunction with the constellation of Dhanishṭha was the Shrâvaṇa year of the twelve years' cycle, the first Yuga was the Shrâvaṇa Yuga; but instead of calling it Shrâvaṇa, the astronomers called it Vaishṇava, as the presiding divinity of Shravaṇa was Vishṇu. The second Yuga was thus named Bârhaspatya, the divinity being Bṛihaspati; the third Aindra, the divinity being Indra; the fourth Âgneya, the divinity being Agni, (*ignis*, fire); the fifth Tvâshṭra, the divinity being Tvashṭâ (the architect of the gods); the sixth Âheya, the divinity being Ahir-budhnya the seventh Pitrya, the divinity being Pitars (the Manes); the eighth Vaishva, the divinity being the so-called Vishvedevâs; the ninth Saumya, the divinity being Soma, the tenth Aindrâgna, the divinities being Indra and Agni together; the eleventh Âshvina, the divinities being the two Ashvins; the twelfth Bhâgya, the divinity being Bhaga. It was gradually found out that in about 85 years, one year had to be struck off, each of the two or even three successive cycles being thus made of 59 instead of 60 years. The twelve years' Jupiter cycle contains 4332 days, each Jupiter year being thus made of 361 days. The Jupiter year of 361 days, thus falls short of the solar by 4·24224 days, which necessitates the omission or expunging of one Saṃvatsara in about 85 years. Thus one 60 years' Jupiter cycle is followed by two or sometimes even three cycles of 59 years each, one or the other of the so-called sixty Saṃvatsaras being omitted in or expunged from such cycles of 59 years.

Varâhamihira has in the 8th chapter of Bṛihatsamhitâ given two verses (20 + 21) for finding out the name of each of the Saṃvatsars in the 60 years cycle. By working according to the directions laid down in the verses, the name of the Saṃvatsara to be omitted or expunged, is at once found out, the number of years constituting the particular cycle being thereby easily determined. The verses are as follows:—

गतानि वर्षाणि शकेंद्र कालाद् हतानि रुद्रै (११) र्गुणयेच्चतुर्भिः,
नवाष्ट पंचाष्ट (८५८९) युतानिकृत्वा, विभाजयेच्छून्यशरागरामैः (३७५०), 20

फलेन युतं शकभूपकालं संशोध्य षष्ट्या, विषयै (५) र्विभज्य,
युगानि नारायणपूर्वकाणि लब्धानि, शेषाः क्रमशः समाः स्युः 21

Let us take the year 1777. It was the Kṣhaya of the cycle V. 20 — $1777 \times 11 = 19547 \times 4 = 78188 + 8589 = 86777 \div 3750 = 23\frac{527}{3750}$. V. 21 — $1777 + 23 = \frac{1800}{60} = 30$ Jupiter cycles passed; $\frac{1800}{5} = 360$ yugas passed. Thus 1777, is the Kṣhaya of the 30th Jupiter cycle.

Let us take the years $1765 + 1766$.
$1765 \times 11 = 19415 \times 4 = 77660 + 8589 = 86249 \div 3750 = 22\frac{3741}{3750}$; $1765 + 22 = \frac{1787}{60} = 29\frac{47}{60}$; thus 1765 the 47th, that is pramâdî. $\frac{1787}{5} = 357\frac{2}{5}$ yugas passed = 357 yugas, 2 years.
$1766 \times 11 = 19426 \times 4 = 77704 + 8589 = 86293 \div 3750 = 23\frac{43}{3750}$; $1766 + 23 = \frac{1789}{60} = 29\frac{49}{60}$; thus 1766 the 49th, that is, Râkṣhasa. $\frac{1789}{5} = 357\frac{4}{5}$ yugas passed = 357 yugas, 4 years. The cycle beginning with 1719 and ending with 1777 will thus be found to have contained 59 years instead of 60. The following table is prepared from the above two verses.

Cycle no.	Beginning with the shâlivâhana year	Ending with the shâlivâhana year	Containing years	The Saṃvatsara to be omitted
1	0	58	60	0
2	59	117	59	3
3	118	176	59	29
4	177	235	59	55
5	236	295	60	0
6	296	354	59	22
7	355	413	59	48
8	414	473	60	0
9	474	532	59	14
10	533	591	59	40
11	592	651	60	0
12	652	710	59	7
13	711	769	59	33
14	770	828	59	59
15	829	888	60	0
16	889	947	59	24

Cycle no.	Beginning with the shâlivâhana year	Ending with the shâlivâhana year	Containing years	The Saṃvatsara to be omitted
17	948	1006	59	51
18	1007	1066	60	0
19	1067	1125	59	10
20	1126	1184	59	44
21	1185	1244	60	0
22	1245	1303	59	10
23	1304	1362	59	36
24	1363	1422	60	0
25	1423	1481	59	4
26	1482	1540	59	29
27	1541	1599	59	55
28	1600	1659	60	0
29	1660	1718	59	21
30	1719	1777	59	48

The following are the names of the 60 Saṃvatsaras forming the 12 yugas:—

1	Prabhava	1 Vaiṣhṇava	16	Chitra-bhânu	4 Aindra
2	Vibhava		17	Su-bhânu	
3	Shukla		18	Târaṇa	
4	Pramoda		19	Pârthiva	
5	Prajâpati		20	Vyaya	
6	Angiras	2 Bârhaspatya	21	Sarva-jit	5 Âgneya
7	Shrîmukha		22	Sarva-dhârin	
8	Bhâva		23	Virodhin	
9	Yuvan		24	Vikṛita	
10	Dhâtṛi		25	Khara	
11	Îshvara	3 Aishvara	26	Nandana	6 Tvâṣhṭra
12	Bahu-dhânya		27	Vijaya	
13	Pramâthin		28	Jaya	
14	Vikrama		29	Manmatha	
15	Vṛisha		30	Durmukha	

31	Hema-lambin	7 Âheya	46	Paridhâvin	10 Aindrâgna
32	Vilambin		47	Pramâdin	
33	Vikârin		48	Ânanda	
34	Sharvarî		49	Râkṣhasa	
35	Plava		50	Anala	
36	Shobh-kṛit	8 Pitrya	51	Pingala	11 Âshvina
37	Shubh-kṛit		52	Kâla	
38	Krodhin		53	Siddhârtha	
39	Vishvâ-vasu		54	Raudra	
40	Parâbhava		55	Durmati	
41	Plavanga	9 Vaishva	56	Dundubhi	12 Bhâgya
42	Kîlaka		57	Udgârin	
43	Saumya		58	Raktâṣha	
44	Sâdhâraṇa		59	Krodha	
45	Rodha-kṛit		60	Kṣhaya	

Anzeigen.

Henry Jehlitschka, *Türkische Conversations-Grammatik,* von —, k. u. k. österr.-ungar. Vice-Consul, früher Docent an der k. u. k. Orientalischen Akademie in Wien. Mit einem Anhang von Schrifttafeln in türkischer Cursivschrift nebst Anleitung. Heidelberg, Julius Gross' Verlag. 1895. Mit Schlüssel 1897 (Methode Gaspey-Otto-Sauer).[1]

Im Jahre 1895 wurde die Serie der allbekannten und allseits anerkannten Sprachbücher der Methode Gaspey-Otto-Sauer, die bis dahin ihre erspriesslichen Dienste ausschliesslich nur dem Studium ‚moderner' Sprachen gewidmet hatte, durch ein ‚orientalisches' Werk bereichert, nämlich durch eine Grammatik des Osmanisch-Türkischen aus der Feder Henry Jehlitschka's. So sehr dieses Buch, zu dem mittlerweile auch ein ‚Schlüssel' erschienen ist, es verdiente, auch von gelehrten Orientalisten beachtet zu werden, scheint dies bis jetzt nur wenig der Fall gewesen zu sein. Denn ausser dem Schreiber einer nur ganz kurzen Anzeige in der *Oesterreichischen Monatsschrift für den Orient* xxi, p. 40, hat noch Niemand das Buch in der Oeffentlichkeit eingehender besprochen. Wiewohl ich mich entschlossen habe, im Interesse der guten Sache, also sine ira et studio, auf die thatsächlichen Mängel und Fehler dieses neuesten Lehrmittels aufmerksam zu machen, kann auch ich mich dem Lobe, das der Anonymus in der genannten Revue ihm gespendet hat, im Allgemeinen, was die

[1] Die von Jehlitschka gewählten Transcriptionszeichen für ج, چ und ش sind hier mangels der betreffenden Typen durch die ohnedies gewöhnlicheren Umschreibungen *dž, tš* und *š* ersetzt.

Anlage und den Lehrstoff betrifft, nur anschliessen. JEHLITSCHKA's Grammatik ist in der That mehr als ein gelungener Versuch; alles ist klar und übersichtlich, die Fassung der Regeln präcis, die Auswahl der Uebungs- und Lesestücke sorgfältig und äusserst reichhaltig. Als ein besonderes Verdienst des Herrn Herausgebers möchte ich meinerseits den Umstand hervorheben, dass derselbe es unternommen hat, die türkische Umgangssprache von dem arabisch-persisch-türkischen Wirrsal des höheren Stiles der türkischen Schriftsprache zu trennen, wozu, wie der Autor in der Einleitung bemerkt, eben die Methode GASPEY-OTTO-SAUER, die den Stoff immer in zwei Curse theilt, die geeignetste Handhabe bot. So behandelt denn JEHLITSCHKA im ersten Theil mehr das gewöhnliche Türkisch des täglichen Lebens, während er im zweiten den arabisch-persischen Fremdlingen, die sich bekanntlich im Schrift-Türkisch besonders breit zu machen pflegen, erhöhte Beachtung schenkt. Man wird in unserem Buche übrigens über manche Eigenthümlichkeit des Osmanischen unterrichtet, deren Erklärung in anderen Lehrbüchern vergeblich gesucht wird. Die der Grammatik auf 50 Seiten beigegebenen Proben türkischer Cursivschrift werden gewiss Jedermann nur willkommen sein. Die Grammatik umfasst im Ganzen 420 Seiten, der Schlüssel, der als Anhang auch noch eine Einführung in den an Eigenheiten so reichen türkischen Epistolarstil und eine Menge verschiedener Musterbriefe und Schriftstücke in Transcription und Uebersetzung bietet, ist 123 Seiten stark.

Nur schade, dass JEHLITSCHKA's dankenswerthe Arbeit vor der Veröffentlichung nicht von einem zweiten Sachverständigen überprüft und bei der Drucklegung sorgfältiger corrigirt worden ist! Vielleicht ist das Werk überhaupt zu rasch entstanden! Doch sei dem, wie ihm wolle, Thatsache ist, dass in das sonst so vorzüglich veranlagte Buch, das sonst sicherlich eines der brauchbarsten Hilfsmittel zum Erlernen des Osmanischen wäre, eine geradezu unglaublich grosse Menge oft recht bedauerlicher Fehler der gröbsten Art sich eingeschlichen haben, respective vom Leser der Correcturbogen, Herrn Geh. Hofrath Professor A. MERX in Heidelberg, übersehen worden sind.

Da ist vor Allem eine erkleckliche Anzahl von Druckfehlern stehen geblieben — im Schlüssel ist nur ein kleiner Bruchtheil verbessert — z. B. p. 11, l. 3 v. o. قوغمع f. قوغمق; p. 12, l. 2 v. u. *ewqät* f. *ewqāt;* p. 26, l. 1 v. o. *wr-dyr* f. *war-dyr;* p. 37, l. 7 v. o. شاكردلر ميدر f. شاكردلرميدر, also zusammenzuschreiben! NB. Dieser Fehler kommt im Buche unzählige Male vor, es wäre durch Einsetzung des Zeichens ⌶ während der Correctur noch leicht abzuhelfen gewesen; p. 52, l. 3 v. o. معدنددر f. معدندر; p. 64, l. 5 v. u. *šehiréd* f. *šehirdé;* p. 72, 1. Col. 8. und 9. W. *gunü* f. *günü;* p. 73, l. 7 v. o. فورو f. قورو, l. 3 v. u. مجتلف f. مختلف; p. 88, l. 10 v. o. اقندم f. افندم; p. 114, l. 2 und 1 v. u. dreimal أ f. آ. NB. Anlautendes *a* wird in diesem Buche nicht regelmässig, wie es sein sollte, durch آ bezeichnet. Das Medda fehlt oft auch bei arabisch-persischen Fremdwörtern, wo es schon von Haus aus stehen muss, wie z. B. sogar bei ar. آدم *adam* ‚Mensch'; p. 145, l. 9 v. u. ازتق f. ارتق, l. 4 v. u. كوندررم f. كوندررم; p. 149, l. 9 v. o. سومشكز f. سومشسكز; p. 152, l. 7 v. o. سلطتنتى f. سلطنتى, l. 7 v. u. اعلاج f. علاج; p. 159, l. 12 v. o. كوپهلر f. كوپهلر; p. 166, l. 13 v. o. غذر f. عذر (im Schlüssel steht p. 38: Lies richtig: عدر *[sic!]* statt غذر); p. 181, l. 7 v. u. باش f. باشى; p. 197, l. 4 v. o. ظهوره f. ظهوره; p. 204, 1. Col. 2. W. v. u. تنظم f. تنظيم; p. 205, l. 9 v. o. اسكرندرك f. اسكندرك; p. 229, l. 6 v. u. تختنه f. تحتنه; p. 248, l. 14 v. o. الرمحن f. الرحمن; p. 262, 2. Col. 13 اراصنى f. اراضى; p. 266, l. 2 v. u. عظميهسندن f. عظيمهسندن; p. 290, l. 5 v. u. كندنيسى f. كنديسى; p. 297, l. 15 v. o. *off* f. *aff;* p. 298, 1. Col. 3. W. *iuša* f. *inša;* p. 305, l. 10 v. o. آصل f. اصل; p. 319, 2. Col. l. W. وسيه f. وسيله; p. 352, l. 10 *umdžib* f. *mūdžib;* im Schlüssel p. 1, l. 3 v. u. شمر f. شهر; p. 3, l. 4 v. o. بعض f. بعضى; p. 5, l. 12 v. o. كتابلكز f. كتابلركز; p. 7, l. 10 جد f. محمد; p. 8, l. 1 v. o. حواسى f. هواسى; p. 10, l. 10 v. o. چارهس f. چارهسى; p. 24, l. 4 v. u. nähen f. mähen; p. 25, l. 10 v. u. فرچهلهمامق f. فرچهلهيهمامق; p. 39, l. 11 v. u. آلمقزين f. آلمقسزين; p. 48, l. 6 v. u. سكرهكچه f. سكرتدكچه; p. 110, l. 9 v. u. مناصعه f. مناصفه.

Bevor ich weiter die nicht in die Kategorie der Druckfehler gehörigen Errata aufzähle, deren Verbesserung unbedingt nothwendig ist, möchte ich dem Herrn Verfasser einige Desiderata an's Herz

legen, deren thunlichste Berücksichtigung die Brauchbarkeit des Buches in einer hoffentlich recht bald erfolgenden Neuauflage jedenfalls nur erhöhen dürfte. Vor Allem erlaube ich mir zu bemerken, dass die Bezeichnung der Aussprache — ceteris paribus — auf dem Papier wenigstens einheitlich sein muss, soll sie den Lernenden nicht blos verwirren, wie es e. g. folgende Fälle beweisen: p. 24, l. 8 v. u. *adamlár,* aber l. 4 v. u. *adamlér;* p. 59, l. 1 v. o. *kjatíbiz,* aber l. 2 v. o. *kjatíbßyñyz;* p. 82, l. 7 v. u. *fâ'ide,* daneben *faidelí;* p. 113, l. 5 v. o. *wermek,* nächste Zeile *geliwír,* dann *getürdiwír;* p. 125, l. 11 v. o. *geliñiz,* aber zwei Zeilen darauf *gelyñyz!* p. 137, l. 8 v. u. *gelür,* dann p. 140, l. 14 v. o. *gelir!* p. 187, l. 1 v. o. *olijorum,* l. 8 ff. v. u. *olijór-dum;* p. 262, 2. Col. 8. Z. v. o. *talaba,* aber 10. Z. v. o. *χedeme;* p. 323, l. 10 v. u. 1. Col. *efßurdé,* aber p. 324, l. 14 v. o. *efßürdé;* p. 333, l. 6 v. o. *χumß,* aber l. 11 v. o. *χümßejn* u. dgl. Solche und ähnliche Inconsequenzen in der Umschreibung derselben Ausdrücke haben nothwendigerweise auch Bedenken über die Richtigkeit der in diesem Buche gegebenen Aussprache überhaupt im Gefolge. Wenn sie auch zumeist richtig bezeichnet ist, so müsste sie doch gleichfalls genauestens revidirt werden, schon um nicht den Schein zu erwecken, als ob es mit der Vocalharmonie des Osmanischen wirklich so schlimm bestellt wäre. Ein Lehrbuch muss sich an die Regeln halten oder allfällige Ausnahmen wenigstens rechtfertigen! Der Schüler frägt unwillkürlich, warum z. B. p. 41, l. 6 *gözin* und nicht *gözün, gözi* und nicht *gözü* stehe, warum man p. 44, l. 13 v. o. *χaneßiná* und nicht *χaneßiné* spreche etc. etc. Im Einzelnen wäre zur Transcriptions-Methode noch Folgendes zu bemerken: Es muss soviel als möglich auf den ursprünglichen Lautbestand der arabisch-persischen Elemente Rücksicht genommen werden, insbesondere müssen die Vocallängen in der Umschrift immer genau bezeichnet werden, wenn auch der Türke sie nicht immer beachtet. In der vorliegenden Grammatik werden arabisch-persische Vocallängen in der Umschrift gewöhnlich gar nicht, dort aber, wo sie kenntlich gemacht werden, entweder durch ^ oder durch ¯ angedeutet: man findet *kitáb islâm lisan 'alem.* NB. Das Zeichen ¯ setzt der Verfasser auch über einen

Vocal, dem ruhendes ع folgt, d. h. معلومات *mālumat*, اعضا = *āzâ* (aber auch *āza* und *âzâ!*) u. dgl. Bezüglich des ع wäre es vielleicht überhaupt zu empfehlen, das für auslautendes ع gewählte Transcriptionszeichen ʿ auch für ع und ـعـ im An- und Inlaut zu verwenden. Denn ebenso wie die Umschreibung *āzâ*, *mālumat* etc. irreführen kann, ist es wohl auch möglich, dass die Transcriptionen *attime, deffa, ryqqa, sannat, qalla, waqqa* (اطعمه, دفعه, رقعه, صنعت, قلعه, وقعه) unter Umständen zu Fehlern Anlass geben. Türkisches zwischenvocalisches غ sollte in der Transcription besonders bezeichnet werden, um an die Verschleifung zu erinnern, also eher *ßa'r* statt *ßaγyr, kja't* statt *kjaγyt, tšóalmaq* statt *tšogalmaq, a'rmaq* statt *agarmaq* (p. 118, 2. Col. 9 und 12). Das arabische Teschdīd muss überall berücksichtigt werden, vor Allem in der Nisbe *ijj, ijje, ijjet,* dann aber auch in allen anderen Fällen, wo es im Arabischen steht, also nicht *tüdžar, dükjan, müezin, te-eßüf, syhat, müteabid* u. dgl. (تجّار, دكّان, موذّن, تأسّف, صحّت, متعبّد), also auch dort, wo der Türke das Teschdīd in der Aussprache nicht beachtet, was besser in Klammern bemerkt werden könnte. Zur Umschreibung von arab. ً (Acc.-Tanwīn) würde *än* mit einem *n* durchaus genügen.

Die in den Vocabelverzeichnissen vorkommenden Wörter — die Auswahl ist durchaus gelungen — werden zwar, sobald sie nicht türkischen Ursprungs, sondern Entlehnungen aus dem Arabischen oder Persischen sind, durch vorgesetztes a., resp. p. als arabisch, resp. persisch bezeichnet, und ist die Andeutung der fremden Herkunft eines Wortes gewiss sehr dankenswerth; doch kommen leider recht schlimme Verwechslungen vor. Auch wäre es vielleicht nicht so ganz überflüssig, jedem arabischen oder persischen Elemente, das im Türkischen nicht genau so gebraucht wird, wie im Arabischen, bezw. Persischen, sei es, dass diese Abweichung sich auf die Aussprache, Rechtschreibung oder die Bedeutung beziehe, eine erklärende Bemerkung beizugeben. Ganz türkisch gewordene Fremdausdrücke wie چركين (pers.), بياض (arab.), روزكار (pers.), تجّار (arab.), فقرا (arab.),

[1] p. 10, Z. 14 v. o. wird *mâlúm*, p. 36, 2. Col. 6. W. v. o. *mālúm* transcribirt.

فنا (arab.), يكون (arab.) dürfen, wiewohl sie persischen und arabischen Ursprungs sind, doch nicht persisch oder arabisch, sondern nur türkisch construirt werden.

Berichtigungen.

Zum ersten Theile:

p. 8, Z. 7 v. u. اخشام *aχšam* ,Abend' ist doch nicht arabisch!

p. 11, Z. 6 v. o. فنا *fena* ,schlecht' ist a., doch Bedeutungswandel!

p. 12, Z. 10 v. u. pers. پنبه *pembe* ,Baumwolle' wird im Türkischen nicht in diesem Sinne gebraucht, dafür پاموق; im Türkischen bedeutet das persische Wort ,blassroth', cf. Barbier de Meynard s. v.

p. 12, Z. 7 v. u. a. *waqyt* ,Zeit' (so die türkische Aussprache!); vor والى setze arab.

p. 13, Z. 15 v. u. Es wäre zu bemerken, dass das ة der arabischen Femininendung im Türkischen nur dort ة geschrieben wird, wo das betreffende arabische Wort auf ة nach arabischer Grammatik behandelt erscheint, also wenn es mit Tanwîn versehen ist, in arabischer Genetiv-Verbindung steht, oder innerhalb eines arabischen Satzes vorkommt.

p. 17, Z. 16 v. o. p. باغچه *bagtše* ,Garten' (so die türkische Bedeutung!).

p. 17, Z. 18 v. o. p. خسته *χasta* ,krank' (so die türkische Bedeutung!)

p. 21, Z. 7 v. o. **p.** آدم *adam* ,der Mensch'. آدم ist doch arabisch!!! NB. Hier muss immer آ geschrieben werden!

Z. 12 v. u. setze p. vor خروس *χoroß* ,Hahn' (Aussprache eher *χoroz*).

p. 22, Z. 11 v. o. p. چركين *tširkin* ,hässlich' (türkische Bedeutung!); Z. 12 v. o. a. فنا *fena* ,schlecht' (türkische Bedeutung!).

p. 23, Z. 2 v. o. p. شهر *šehir* ,Stadt' (so die türkische Aussprache!). In allen Fällen, wo die auslautende Doppelconsonanz in fremden Elementen gemäss dem türkischen Lautgesetze durch Einschiebung eines Hilfsvocals aufgehoben wird, wäre dies ausdrücklich

zu bemerken, wie bei اذن, اسم, حكم, عذر, شكر, مهر u. dgl.! Demnach wäre die Regel auf p. 32 anders zu formuliren.

p. 26, 2. Col. l. W. p. روزكار *ruzkjar* ‚Wind' (türkische Bedeutung!).

p. 27, 2. Col. 9. W. p. خسته *χasta* ‚krank' (türkische Bedeutung!).

p. 35, Z. 6 v. u. 2. Col. a. سنه ‚Jahr' hat kein Teschdīd! Der Fehler *senne* statt *sene* wiederholt sich durchs ganze Buch!

p. 36, Z. 4 v. u. 1. Col. a. بياض *bejaz* ‚weiss' (türkische Bedeutung!)

p. 56, Z. 11 v. o. setze a. vor قدر.

p. 58, Z. 11 v. o. warum *aqdém,* aber Z. 12 v. o. *muqaddám.*

p. 61, 1. Col. 3. W. v. u. setze p. vor, 2. Col. l. *zaman* statt *zeman* (so immer!), 1. Col. 9. W. v. o. a. فقرا ‚arm' (türkische Bedeutung, arab. Pl.!).

p. 62, 2. Col. a. غالبا *gálibā* ‚wahrscheinlich' (türkische Bedeutung!).

p. 71, 1. Col. 4. W. تركجه لسان ist nicht richtig, cf. Pekotsch, p. 73.

p. 72, Z. 6 v. u. dementsprechend zu verbessern.

p. 78, Z. 14 v. o. ضمن ‚Absicht'?

p. 79, 1. Col. 2. W. اسكمله ‚Stuhl'?; 2. Col. 3. W. صندق ist غلط!

p. 84, Z. 6 v. u. a. تحف *toχaf* ‚sonderbar' (türkische Bedeutung, arab. Pl.!).

p. 87, 2. Col. 1. W. a. شپهه *šüphe* ‚Zweifel'. Warum wird immer شپهه geschrieben? Die Aussprache von arab. شبهه *šübhe* wie *šüphe* kann ja besonders erklärt werden.

p. 93, Z. 9 v. u. zu streichen! هيچ كس ist persisch und wird im Türkischen nicht gebraucht. ‚Jeder' heisst im Türkischen zwar هركس *herkes* (pers.), ‚niemand' aber nur هيچ بر كمسه *hitš bir kimse.*

p. 94, 2. Col. 2. W. v. o. a. سقط *ßaqat* ‚verkrüppelt' (türkische Bedeutung!).

p. 103, 2. Col. 2. W. v. o. a. يكون *jekun* ‚Summe' (türkische Bedeutung!).

p. 107, l. Z. كزمك heisst ‚herumgehen, se promener‘.

p. 110, Z. 4 v. u. كولمك *gülmek* ‚lachen‘ und كولشمك *gülešmek* ‚ringen, zusammen scherzen, lachen‘ (*sic!*). — ‚Zusammen scherzen‘ heisst كوليشمك *gülüšmek*, ‚ringen‘ *gülešmek* gehört nicht zu كولمك *gülmek* ‚lachen‘!!

p. 126, 2. Col. 4. W. v. o. ‚rauchen‘ heisst türk. توتون ايچمك *tütün itšmek*, wörtl. ‚Rauch trinken‘ (cf. ar. شرب الدخان) und nicht توتون چكمك *tütün tšekmek* ‚Rauch ziehen‘ (wie im Pers. تنباكو كشيدن ‚Tabak ziehen‘!), daher auch p. 127, Uebung 13, Z. 3 v. o. und v. u. so zu verbessern.

p. 134, 2. Col. setze zum 2. und 7. W. je ein p., beim l. W. streiche p.

p. 143, 1. Col. 1. W. eigentl. *aqriba*.

p. 151, 2. Col. 7. W. die ‚Scheere‘ heisst *maqaß*, geschrieben entweder مقص oder مقراض (arab.!), so auch p. 152, Z. 10 v. u. zu verbessern.

p. 166, 1. Col. 2. W. فيل ‚Elephant‘ ist pers.-arab.

p. 170, Z. 9 v. o. setze vor كاشكى p.

p. 173, 1. Col. 2. W. v. u. setze vor تربه a.

p. 179, Z. 4 v. u. l. *taadždžüb* statt *tādžúb*.

p. 182, 1. und 2. Col. (l. W. und 1. W.) تيز ist pers.

p. 183 die arabischen Elemente mit a. zu bezeichnen. 2. Col. l. W. سترى *ßetrí* ‚Rock‘ ist nicht arab.!

p. 184, 2. Col. 1. W. مشين = p. ميشين.

p. 197, 2. Z. v. u. انفعال ‚Beleidigung‘?

p. 210, 12. Z. v. o. ff. l. *dikdže dyqdža* دكجه, دقجه.

p. 212, 2. Col. 6. W. v. u. فقط (arab. Bedeutung?).

p. 213, 2. Col. l. W. l. *atijje* für *ittije* عطيّه.

p. 217, Z. 1 v. u. *jem* gehört nicht hieher!

p. 219, 1. Col. l. W. خيار ‚Gurke‘ ist nicht arabisch!, 3. W. طورب, 2. Col. 1. W. توت, 4. W. انكنار (Herkunft?), 13. W. جويز = arab. جوز, 14. W. فندق (‚Herkunft‘?).

p. 227, 1. Col. 5. W. v. u. l. *güdžlük* für *güdželik*.

p. 234, 1. Col. 2. W. setze vor ديوار p.

p. 240, Z. 3 v. u. l. *zamany* f. *zemani* (reimt mit *ßamany*).

p. 242, Z. 10 v. u. عاشغه mit غ für ق eigentl. nicht richtig — arabisches Wort!

Zum zweiten Theile:

p. 246, Z. 7 v. u. streiche a. مأل *meal* ‚Inhalt' (richtig مآل *meâl*).

p. 248, Z. 1 a. تل الكبير *tell-el-kebir* heisst doch eigentlich ‚der Hügel des Grossen'; Z. 14 v. u. warum برة *berret* und nicht بر *berr*?

p. 250, Z. 2 v. u. اطلاق اولنمق ‚benannt werden'? — ‚verallgemeinert werden'.

p. 253, Z. 4 v. o. دولت العظيمه *dewlet-ül-azimé* ‚das gewaltige Reich', cf. zu p. 248, Z. 1 (NB. دولة mit ة).

p. 254, 1. Col. 5. W. فرطونه kommt doch vom ital. *fortuna* (auch = Seesturm), 7. W. v. u. منطقه im Arab. *minṭaqa*.

p. 255, Z. 13 v. u. l. ap. اصيلزاده, اصيلزادكان. Z. 2 v. u. l. *ebewejn* und nicht *ebüwejn!*

p. 257, 1. Col. 4. W. l. *füm* (*fem, fim* ohne Teschdīd); 2. Col. 3. W. l. *iχwân* und nicht *aχwan*.

p. 258, 1. Col. 4. W. l. *faṭîn* und nicht *fytyn*; 5. W. l. *muqdim* ‚energisch, unternehmend' und nicht *muqaddam* ‚vorgeschritten'.

p. 261, 1. Col. Z. 10 v. u. l. *šaqijj* für *šaqqy* (شقىّ).

p. 264, 1. Col. l. W. ‚Dorf' heisst *qirje, qarje* und nicht *qurje*.

p. 267, 1. Col. 2. W. l. *wasaṭ* ‚Mitte' und nicht *wust!*, l. W. l. *münasebet* und nicht *münāßibet!*

p. 268, 1. Col. 3. W. v. o. *madunindé* (mit *i*?), 4. W. *mußyqy* (mit *y*?), 7. W. دار الفنون ‚Akademie der Wissenschaften' (diese heisst doch انجمن دانش), 2. Col. 5. W. v. o. l. *iṭṭilá* für *itlá*.

p. 270, 6. W. v. u. l. *ināß* und nicht *enāß*.

p. 271, 8. Z. v. u. l. *tšerâkiße*.

p. 272, 1. Col. l. W. ‚a. منتشا *menteše* ‚Angel, Ausgangspunkt'. ‚Ausgangspunkt' heisst a. منشأ *menša*, ‚Angelband, penture' heisst منتشه.

p. 274, 1. Col. l. W. l. چورك *tšörek* ‚Kuchen' und nicht چورك *tšürük* ‚verfault'.

p. 275, Z. 14 v. o. l. *küre-i arz* ohne Teschdīd zum Unterschiede von p. *kürre* ‚Füllen'. (Im Türkischen wohl auch mit Teschdīd gebraucht, daher غلط.)

p. 277, Z. 12 v. o. دول اعظام? wohl دول معظمه?

p. 279, Z. 6 v. o. l. *āßijā-i wußta* und nicht *aßijá-i waßatí* (arab. Comp. fem.!).

p. 280, 2. Col. 5. W. v. u. l. a. مضافات *muzāfāt* ‚Provinzen' und nicht مصافات *müßafāt* ‚aufrichtige Freundschaft'.

p. 283, Z. 10 v. u. l. *ytr* f. *otr.*

p. 284, Z. 17 v. o. l. a. آخر *āχar* ‚der andere', dies ist das Masculinum zu اخرى *uχra!* Das Femininum zu a. آخر *āχir* ‚der letzte' ist آخره *āχire.*

p. 285, Z. 16 v. o. ‚Etui' heisst محفظه *maḥfaza,* nicht محفظ *maḥfaz.*

p. 286, 2. Col. 3. W. v. u. l. *re'jel-ajn* (arab. Acc.!).

p. 287, 1. Col. 4. W. l. *kizb* ‚Lüge', nicht *kezb* wie *keßb* ‚Gewinn'.

p. 288, Z. 13 und 14 v. o. *ßenne! kürre!* Z. 15 und 16 v. o. wohl *ißewí, mußewí.*

p. 293, Z. 8 v. o. ‚schön' heisst *ḥaßan,* nicht *hüßn,* was ‚Schönheit' bedeutet; Z. 10 v. o. ‚Lüge' heisst *kizb,* nicht *kezeb;* Z. 11 v. u. ‚stark' heisst *qawijj,* nicht *qawwí;* Z. 6 v. u. l. *mütekebbir* mit einem *t.*

p. 295, l. Z. l. *atijje,* nicht *ittije.*

p. 307 und 308 wären genau zu revidiren!

p. 309, 1. Col. 5. W. v. o. l. *wulāt* f. *wullat,* 3. W. v. u. *ajāl* f. *ajjāl.*

p. 311, 5. Z. v. u. صاحب فراش? wohl eher اسير فراش.

p. 314, 1. Col. 3. W. v. u. a. قرآ *qurrâ* ‚Dörfer, das Land'! Der Plural von قريه *qarje, qirje* ist قرى *quran* (قرا *qura*) (ohne Teschdīd, ohne Medda!); قرّآ *qurrâ'* ist plur. zu قارئ *qâri* ‚Leser'.

p. 325, 1. Col. 4. W. v. o. l. *ilél* und nicht *illel* (عِلَل, علّة).

p. 335, 1. Col. 2. W. v. o. l. *müteßelßile,* nicht *müteßilßile.*

p. 340, 5. Z. v. u. l. *mâ-lezime.*

p. 341, Z. 1 und 2 باقى ist part. praes.

p. 352, 1. Col. 5. W. v. o. a. اخشاب (arab. Plur.! oder = اق چوب, cf. VÁMBÉRY, *Čagat. Sprachstudien*), l. W. مسافه *mesafe* ist arabisch.

p. 344, Z. 4 v. o. l. *beinenâde* بيْنَنَادَه; Z. 2 v. u. l. *mebhuß anhu,* nicht *annahu* (عَنْهُ und nicht أَنَّهُ).

p. 345, Z. 4 v. u. l. *ilejhima.*

p. 348, 1. Col. 3. W. l. *münfaßil,* nicht *münfaßßal.*

p. 349, 7. Z. v. u. كون بكون, eigentl. غلط!

p. 353, 1. Col. 3. W. v. u. كاركير (türk. Bedeutung!).

p. 354, 1. Col. 3. W. v. o. setze a. vor قنديل, 8. und 9. W. — Bedeutung!

Zum Schlüssel p. 75 ff. (dieser Theil wäre vor einer Neuauflage besonders genau zu revidiren — ich muss mich hier nur auf einige Hinweise beschränken):

p. 75, Z. 16 v. o. l. *ßenijje* für *ßennije.*

p. 78, Z. 8 v. u. l. *faχâmetlü.*

p. 83, Z. 11 v. o. l. مودتنامه‌كز *meweddetnameniz* für *müeddetnameniz.*

p. 89, Z. 10 v. o. l. *ta'zijet* nicht *ta'zijjet* (dieser Fehler öfters!); Z. 19 v. o. l. *ßimât* nicht *ßemat.*

p. 90, Z. 2 *güdâz* ‚Klage'?, wörtl. ‚Brand und Schmelzung'; Z. 4 v. o. l. *ßabr u šekîb* (und Anm. 30) صبر و شكيب, nicht *šikeb* شيكب!!!.

p. 91, Z. 1 l. *taußije* (cf. zu p. 89, Z. 10 v. o.); Z. 12 v. o. l. *behijje.*

p. 92, Z. 15 v. u. l. *newaz,* Z. 14 v. u. l. *gâjet el-gâje.*

p. 93, Z. 6 v. o. l. *jüßr* (يسر).

p. 94, Z. 11 v. o. l. *müeßßire,* Z. 13 l. *ßenijjeje,* Z. 15 l. *beine-nadé.*

p. 95, Z. 2 v. o. *biminnehü teála* sic! das arab. Wort heisst مِنَّة!! Anm. 31 يار واغيار heisst ‚Freund und Feind' (اغيار plur. mit Sing.-Bedeutung).

p. 97, Z. 1 *bi'ljemén u'l-afijé* sic! ‚Glück' heisst *jümn,* Z. 2 v. o. l. *reßán,* Z. 4 v. o. l. *lehü'l.*

p. 98, Z. 4 v. o. l. *muqaddaßa,* Z. 5 v. o. l. *ferχunde,* Z. 8 v. o. l. *ßinîn* für *ßennîn,* Z. 9 v. o. l. *müjeßßer,* Z. 10 v. o. l. *kjanûn-i* für *kjamîn-i.*

p. 100, Z. 19 v. o. l. *meweddet* (Anm. 7 kein ّ), Z. 20 v. o. l. *jed-i* für *jedd-i.*

p. 102, Z. 1 l. *maʿziret.*

p. 106, Z. 1 l. *yßmetlü.*

p. 111, Z. 1 l. *ain-i* (Anm. 30 عَيْنِ und nicht عينى).

p. 122, Anm. 5 l. كيميويه mit ک, nicht mit ق. — Armenisch allerdings քիմիա.

MAXIMILIAN BITTNER.

Dr. G. JAHN, *Sîbawaihi's Buch über die Grammatik nach der Ausgabe von* H. DERENBOURG *und dem Commentar des Sîrâfî übersetzt und erklärt und mit Auszügen aus Sîrâfî und anderen Commentaren versehen* von —, Professor in Königsberg. Mit Unterstützung der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Berlin. Verlag von REUTHER & REICHARD. 1895 ff. 8°. Lieferung 1—26.

Das monumentale Unternehmen, das nach meiner Ueberzeugung bestimmt ist, eine neue Epoche in unserer Kenntniss der arabischen Nationalgrammatik zu inauguriren, nähert sich mit raschen Schritten der Vollendung. Bekanntlich hat es nicht überall die sympathische Aufnahme gefunden, die es mit vollem Fug und Recht erwarten durfte, und jene, wie es scheint, immer noch wachsende und dem Modegeschmacke entsprechende Schar von Kritikern, die es für ihren Beruf halten, jedesmal, wenn Jemand etwas Grosses und Gutes geschaffen, nachzuweisen, dass sie es noch viel besser gemacht hätten, wenn sie es eben gemacht hätten, hat es mit vielem Eifer unternommen, an Plan, Grundlagen und Ausführung des Werkes allerlei Mängel ausfindig zu machen und das Ganze als verfehlt und unbrauchbar hinzustellen. Wenn ich mir jetzt erlaube, wieder einmal auf die Bedeutung und den Werth von JAHN's Sîbawaihi-Uebersetzung hinzuweisen, so geschieht dies nicht, um schon Gesagtes zu wiederholen. Im Wesentlichen habe ich die Ziele und die Durchführung von JAHN's unvergleichlicher Arbeit bereits an anderer Stelle[1] auseinander gesetzt und auch die Kampfweise, sowie die Hauptargu-

[1] *Oesterr. Litteraturblatt,* Jahrg. III, Sp. 398 f.

mente seines hervorragendsten Gegners gekennzeichnet.[1] Ich habe dem dort Gesagten nichts Wesentliches hinzuzufügen; auch ist es nicht meine Absicht, mit kritischem Kleinkram herauszurücken. Es liegt in der Natur der Sache, dass man über tausend Einzelheiten in der Auffassung und Wiedergabe von Sîbawaihi's Texte gegen Jahn abweichender Meinung sein kann, und es wäre ein Leichtes, mit solchen Einzelbemerkungen und Verbesserungen viele Bogen zu füllen; aber dergleichen hat meines Erachtens nur ephemeren Werth und würde zunächst nur das allgemeine Werthurtheil über das Ganze trüben; schliesslich ist es ja ziemlich gleichgiltig, wie X oder Y oder Z die oder jene Stelle auffassen. Jahn's Buch ist so originell gedacht und so sehr in einem grossen Zuge gearbeitet, dass man ihm mit solcher Maulwurfsarbeit nicht gerecht werden kann. Wenn es einmal ganz und abgeschlossen vorliegen wird, dann wird zu so feiner Ausfeilung Zeit sein und ich bin überzeugt, dass sich noch eine ganze Literatur daran knüpfen wird, zu der Jahn's eigene kritische Selbstverbesserung nicht wenige Beiträge liefern dürfte.

Aber heute treibt mich ein Gefühl inniger Dankbarkeit für die Anregung zu neuem Denken, für die Erschliessung ganz ungeahnter Erkenntnisse, für die Darlegung weiter Ausblicke, in einem Augenblicke, wo die Gegner schweigen und der Kampf ruht, wieder einmal hinzuweisen auf die Riesenarbeit des Königsberger Gelehrten, die uns nicht nur den Sîbawaihi, sondern die ganze Jahrhunderte umfassende emsige Thätigkeit der arabischen Grammatiker mit einem Schlage so nahe bringt, so verständlich und deutlich vor Augen stellt, wie es sonst Jahrzehnte mühseliger Einzelarbeit und Einzelforschung nicht zu Stande gebracht hätten. Mit Jahn's Uebertragung des Sîbawaihi werden wir erst beginnen, den Sîbawaihi zu studiren. Ich weiss mich hier ganz und gar eines Sinnes mit Jahn selbst, wenn ich den Ausdruck gebrauche: beginnen. Denn weit entfernt, in überheblicher Zuversicht zu glauben, seine Uebertragung sei auch schon die Auflösung aller Räthsel, hat Jahn selbst in gewinnender Bescheidenheit sein Werk nur als einen ersten Behelf zur An-

[1] Ebenda, Jahrg. v, Sp. 654 f.

näherung an die mystischen Geheimnisse der arabischen Nationalgrammatik bezeichnet. Und auch hier, wie so oft schon, liegt die Grösse des Gethanen nicht in der Entdeckung neuer Principien, sondern in der Kühnheit, mit der ein allgemein als schwierig und schier unmöglich angesehenes Unternehmen in Angriff genommen wurde. Jetzt, da das Columbusei auf der Spitze steht, stehen die Banausen umher und sagen: ‚Was ist da Besonderes dabei; das hätten wir auch gekonnt; ja, und wir hätten es schöner und eleganter gemacht.‘ Also nochmals — mit Jahn's Buche zur Hand können wir beginnen, den Sîbawaihi zu studiren, und nicht nur den Sîbawaihi, sondern die arabische Grammatik überhaupt. Denn nichts kann wohl besser zum Verständniss schwieriger Begriffe verhelfen, als wenn wir diese Begriffe in ihrem Werdeprocess belauschen können; und gerade darin ist Jahn's Arbeit von unschätzbarem Werthe. Nicht nur macht er in schlagender Weise wiederholt auf solche Fälle aufmerksam, wo der ‚Vater der arabischen Grammatik‘ ein und dasselbe später zu bestimmter fachlicher Bedeutung gelangte Wort in verschiedener Anwendung gebraucht, wo derselbe Begriff wechselnd in engerem oder weiterem Sinne vorgebracht wird, wo erst aus den beigebrachten Beispielen ersichtlich wird, in welcher Weise und nach welcher Richtung ein nur dunkel angedeuteter Gedanke sich entwickelt, sondern durch die Vorführung späterer arabischer Erklärer wird vor uns auch die weitere Ausbildung und Gestaltung vieler Begriffscomplexe historisch entwickelt und so in vielen Dingen uns die Terminologie der späteren fertigen Grammatik erläutert und in ihrem Wesen deutlich gemacht. Dass zu diesem Zwecke gerade die Art der Uebertragung, wie sie Jahn gewählt hat, einzig und allein passt, und dass eine wörtliche Uebersetzung gerade in dieser Hinsicht gar nichts geholfen, sondern nur das Dunkle noch räthselhafter hätte erscheinen lassen, muss Jedem, der Sîbawaihi und seine Nachfolger kennt, einleuchten, und Jahn hat in unzähligen Einzelfällen schlagend darauf hinweisen können. Dass dabei die Congruenz der deutschen ‚Uebersetzung‘ mit dem arabischen Texte verloren gegangen ist, ist eine Thatsache, welche nur die lächerlichste Pedanterie

zu bedauern vermag. Wer Jahn's Uebertragung nur als Object für Rückübersetzungs-Experimente betrachtet, der wird allerdings dabei seine Rechnung nicht finden; auch ist dem nicht zu helfen, der lieber eine unverständliche, aber wörtliche Uebersetzung vor sich hätte. Ohne den arabischen Text ist Jahn's Arbeit nicht zu benützen; darauf ist sie eben angelegt. Aber neben dem Texte bildet sie ein vorzügliches Hilfsmittel zu dessen Verständniss, und dies gewollt und erreicht zu haben, ist und bleibt Jahn's unvergängliches und unbestreitbares Verdienst.

Was das Werk neben diesem Hauptziele noch in allerlei Excursen und zahllosen Anmerkungen an feinsinnigen grammatischen und lexikalischen Beobachtungen bietet, das darzulegen, fällt ausserhalb des Zweckes dieser Zeilen. Jedoch sei mir gestattet, hier den dringenden Wunsch auszusprechen, dass das in den Anmerkungen zerstreute massenhafte Material durch ein Register der systematischen Benützung zugänglich gemacht werde. Der Mangel solcher Register ist schon bei Derenbourg's Textausgabe sehr empfindlich; wie viel mehr wäre er es bei der Uebertragung.

Und so sei hier zum Schlusse der Wunsch ausgesprochen, dass das grosse Werk in ungehemmtem Fortgange zu Ende geführt werden und es seinem Schöpfer vergönnt sein möge, sich an dem Erfolge, den es durch seine sinnreiche Conception und meisterhafte Ausführung, wenn auch nicht in den Augen mancher Kritiker, so doch in der aufsteigenden Entwickelung der arabischen Philologie sicher erzielen wird, in ungetrübter und reiner Freude schadlos zu halten für manche Verkennung und kleinliche Angriffe.

R. Geyer.

Ignaz Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie.* Zweiter Theil. *Das Kitâb al-mu'ammarîn des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî.* Leiden 1899. Buchhandlung und Druckerei vormals E. J. Brill. cix und 69 und ١٠٣ S. in Octav.[1]

[1] S. über den ersten Theil diese *Zeitschrift,* Jahrgang 1896, 338 ff.

Ein etwa um 400 d. H. (1010 n. Chr.) geschriebener, von Burckhardt im Orient erworbener Codex der Cambridger Bibliothek enthält zwei Schriften des bekannten Philologen Abū Ḥātim asSiǧistānī († 255 d. H. = 869 n. Chr.), von denen die grössere das كتاب المعمّرين ‚das Buch der Langlebigen' ist. Goldziher schien dieses mit Recht der Herausgabe werth. Da aber das kostbare Unicum, welches noch dadurch interessant ist, dass es einst dem gelehrten Verfasser der Chizānat al-adab gehört hat, nicht versandt werden durfte, so liess Bevan für Goldziher ein vorzügliches photolithographisches Facsimile der ganzen Handschrift machen.[1] Nach diesem bekommen wir hier den Text der oben genannten Schrift. Aber Goldziher begnügt sich nicht damit, uns den Wortlaut mit seinen Anmerkungen zu geben, sondern er belehrt uns auch, seinem sonstigen Verfahren entsprechend, in der umfangreichen Einleitung über die Stellung dieses litterarischen Products im grossen Zusammenhange des arabischen Geisteslebens und führt uns dabei gelegentlich noch in allerlei mehr abseits liegende Gebiete.

Abū Ḥātim berichtet von mehr als 100 Leuten, die معمّر, d. h. über die gemeine Lebensgränze hinaus, mindestens 120 Jahre alt geworden seien, und, wenn er irgend kann, giebt er uns Verse, in denen sie über ihr hohes Alter reden, oder Sprüche, in denen sie die in ihrem langen Leben erworbene Weisheit verkünden. Ueberall tönt uns die Vergänglichkeit menschlichen Lebens und menschlicher Herrlichkeit entgegen, ein Thema, das zwar auch der europäischen Poesie nicht fremd ist — es genügt, auf Il. 6, 146—149; Horaz, Carm. 4, 7, 14—28 zu verweisen — aber bei hebräischen, arabischen und persischen Dichtern doch noch stärker hervortritt; man denke nur an die Betrachtungen, womit Firdausī das Leben jedes Königs schliesst. Und so hat Abū Ḥātim's Sammlung schon als Ausdruck einer tief begründeten Stimmung grossen Werth, wie bedenklich es auch um die Beglaubigung des darin Gebotenen steht. Denn rein historisch, im engeren Sinne, betrachtet, kann sich die Schrift durch-

---

[1] Auch ich habe durch Bevan's Güte ein Exemplar dieses Facsimiles erhalten.

aus nicht mit den beiden griechischen über die Μακρόβιοι messen, der unter Lucian's Namen gehenden und der, unvollständig erhaltenen, Phlegon's.

Von vorn herein wird man ja geneigt sein, die Angaben über die hohen Alterszahlen bei Abū Ḥātim stark anzuzweifeln. Dass auf Erden ganz einzelne Fälle eines Alters von 120 oder noch etwas mehr Jahren vorkommen mögen, braucht man ja nicht zu leugnen, aber die Gewähr ist bei den Männern dieses Buchs äusserst schwach, und dazu kommt, dass eine ganze Anzahl von ihnen mehrere Jahrhunderte, ja einer oder der andre über 1000 Jahre gelebt haben soll. Dem naiven Glauben Abū Ḥātim's gegenüber ist die Geringschätzung zu beachten, womit Ibn Qotaiba von den Autoritäten über Dinge wie das Uralter Loqmān's spricht (xxxix Anm. 1 [S. 30]).[1]

Einem sehr alten Manne das Leben von drei Generationen zuzuschreiben, lag nahe; das geschieht ja auch mit Nestor (Il. 1, 250—252; Od. 3, 245). So erkennt denn Goldziher (Einl. xxxiii) in den 120 Jahren, der Basis des Muʿammar-Alters, die drei Generationen, jede nach altsemitischer Weise zu 40 Jahren gerechnet. 120 Jahre hatte schon Moses gelebt.

Die Langlebigen Abū Ḥātim's können wir in drei Gruppen theilen: 1) die ganz mythischen Personen wie der Eponym des Stammes Ṭai (nr. lxxv), Loqmān (iii) und Chaḍir (i); 2) solche, die, wenn sie auch wirklich gelebt haben mögen, doch mehr oder weniger fabelhaft geworden sind wie Qoss b. Sāʿida (lxxi); ʿAbdalmasīḥ b. ʿAmr (xxxv); Zuhair b. Ǧanāb alKelbī (xx) mit zwei langlebigen Nachkommen (xlix. xciv), zwei langlebigen Vettern (l und li) und dem langlebigen Ahnen Hubal (xxi), der am Ende doch der Gott sein mag, welcher einst vom Norden nach Mekka gebracht worden war; 3) völlig historische Männer, die wohl alle wirklich recht alt geworden sind, denen die Ueberlieferung dann aber ein Patriarchenalter beilegt. Dazu gehören die berühmten Dichter Labīd (lxi) und

[1] Bei Ibn Qotaiba's Worten انّما هو شىء يحكيه عُبيد بن شَرْية الجُرْهُمىّ واشباهُه من النُسّاب fiel mir der verächtliche Ausdruck des Thucydides über den religiösen Aberglauben ein ἢ μαντείοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐχρήσαντο (2, 47).

anNābigha alǦaʿdī (LXVI);[1] ferner ʿAdī b. Ḥātim (XXX), dem 180 Jahre gegeben werden.[2] Da dieser mit dem Propheten in dessen letzter Zeit zusammengekommen ist, noch bei Ṣiffīn (37 d. H.) gekämpft und bis in die sechziger Jahre d. H. gelebt hat, mag er immerhin 80 Jahre alt geworden sein. Duraid b. Ṣimma (XV) war hochbetagt und nicht mehr kampffähig, als er auf der Flucht nach der Schlacht bei Ḥonain (8 d. H.) erschlagen ward, aber schon was wir von seinen Beziehungen zu andern Personen z. B. zur Chansā wissen, zeigt uns, dass die ihm zugewiesenen ‚gegen 200‘ Jahre eine groteske Uebertreibung sind. Wir müssen übrigens bedenken, dass nicht leicht ein Beduine oder beduinenartig lebender Ḥaḍarī sein wirkliches Lebensalter kennt und dass Mühsale und Entbehrungen diese Leute früh altern machen. Bei einigen von Abū Ḥātim's Leuten wird man die Lebensjahre wirklich berechnet haben nach falscher Annahme hinsichtlich der Fürsten, mit denen sie in Verbindung gebracht wurden; wir wissen ja, wie ungenau man mit den Namen und Zeiten der ghassānischen und lachmitischen Herrscher zu verfahren pflegte. Bei Anderen, die noch die Heidenzeit erlebt hatten, nahm man einfach an, sie hätten darin eben so viele Jahre zugebracht wie im Islām. Dazu kamen dann rein willkürliche Fabeleien.

Wenn so über ganz historische Personen sehr bedenkliche Angaben gemacht werden, so müssen uns die ihnen in den Mund gelegten Verse erst recht verdächtig erscheinen, auch wenn darin nicht geradezu fabelhafte Alterszahlen vorkommen. Freilich ist es nicht ganz ausgeschlossen, dass einige dieser Erzählungen richtig und sogar die darin vorkommenden Verse echt sind. So kann die hübsche Anecdote XCIX recht wohl wahr sein. Die beiden ersten Gedichte des Ǧirwa b. Jazīd (XLVIII) bieten an sich kaum Anlass zu Bedenken, werden aber doch verdächtig durch das dritte, welches ihm 180 Jahre beilegt. Dazu kommt in der Erzählung der chrono-

[1] Auch Ḥassān b. Thābit soll 120 Jahre alt geworden sein. Er fehlt aber bei Abū Ḥātim.

[2] Nach einer anderen Ueberlieferung bei Ibn Ḥaǧar 2, 1114. 1118 nur 120.

logische Unsinn, dass Ǧirwa schon unter ʿAdallāh b. ʿĀmir und al-Aḥnaf b. Qais (in den dreissiger Jahren d. H.) gekämpft haben und mit Saura b. alḤurr (112 d. H.) gefallen sein soll. Auch die Verse über die Langlebigen xcvi sind sicher unecht, schon weil ihr angeblicher Verfasser Bāʿith b. Ḥuwaiṣ selbst ein Mann älterer Zeit war (Ibn Doraid 230) und daher die Ǧurhum noch nicht als ein Volk der grauen Vorzeit gleich den Ṭasm ansehen konnte. Anders steht es natürlich mit dem auch sonst, und zwar gut, bezeugten Versen Labīd's und anNābigha's über den mythischen Lubad (iii).

Dass solche Erzählungen es mit der Geschichte wenig genau nehmen, kann man u. A. an folgendem Beispiel sehn. Wie sich omaijadische Chalifen bei Abū Ḥātim und sonst mehrfach nach Personen und Zuständen des Alterthums erkundigen — was sie gewiss auch in Wirklichkeit gethan haben —, so fragt in einem Bericht, den Goldziher in den Anmerkungen S. 53 anführt, ʿAbdalmalik den uralten Rubaiʿ b. Ḍabuʿ über die drei ʿAbdallāh's, die Söhne des ʿAbbās, ʿOmar und Zubair, als wären das Männer der Vorzeit, während der Chalif diese Drei doch ganz genau gekannt hat. In den Gedichten kommen erst recht allerlei Verstösse gegen die Geschichte vor. So spricht ʿAbdalmasīḥ (xxxv) von dem (ihm oder den Seinigen früher zugekommenen) Tribut Bostra's, der Qoraiẓa und anNaḍīr; aber nicht einmal die Fürsten von Ḥīra haben jemals aus Syrien, wo Bostra liegt, noch gar von jenen bei Medīna wohnenden jüdischen Stämmen Tribut erhoben, geschweige, dass ihren Unterthanen etwas davon zugeflossen wäre. Beiläufig bemerke ich übrigens, dass ich über das Gedicht des ʿAdī b. Zaid auf *īrū (ūrū)* günstiger denke als Goldziher Einl. xvii; die entlegenen Sagen, die darin vorkommen, sind andrer Art als die in den späteren Fabricaten erwähnten. Ich vermuthe, dass ʿAdī's Gedichte sehr früh niedergeschrieben worden sind, vielleicht von Anfang an; Interpolationen und Erweiterungen wären damit allerdings noch nicht ausgeschlossen.

Noch weniger Anspruch auf Authenticität als die Gedichte und Erzählungen können selbstverständlich die Weisheitsreden machen,

zumal gelegentlich dieselben Sprüche verschiedenen Männern beigelegt werden.

Der Text des Abū Ḥātim ist in der Handschrift im Ganzen gut erhalten, aber freilich ist er keineswegs unversehrt. Goldziher hat manchen Fehler verbessert, unterstützt von de Goeje und zum Theil von Herzsohn, doch bleibt hier immer noch einiges zu thun. Namentlich in den Sprüchen erscheint mir der Text zuweilen entstellt; allerdings mag das zum Theil nur daran liegen, dass ich den Sinn schwieriger Worte nicht erfasse. Ich führe nun eine Anzahl kleiner Verbesserungen an, die sich mir bei ziemlich raschem Lesen ergeben haben; einige mögen nur Druckfehler betreffen.[1]

١, 7 ist das فابعثونى des Codex richtig ‚so hebt mich heraus', nicht ‚schickt mich fort'. — ٣, 14 lies سيل العرم ohne Artikel beim ersten Wort (Sura 34, 15). — ٧, 10 l. غيَّة. — ١٠, 5 l. أَنْ أصبحَ. — ١٢ paen. l. أَكَلات (wie richtig ٥٣, 4). — ٢٤, 4 l. zweimal يَنُوْنَ. — ٢٦, 2 l. لميسَى. — ٢٧ ult. muss die Variante مفجِّع sein ‚eines, der (ihn) schwer betrübt (indem er einen ihm nahe Stehenden erschlägt)'. — ٣٤, 3 v. u. l. des Metrums wegen mit dem Codex an der zweiten Stelle راءٍ (s. meine Abhandlung ‚Zur Grammatik' S. 6 § 2). — ٣٩, 10 des Metrums wegen أَعْلَمُ أَنَّ كلَّ; der Codex hat اِعْلَمْ اَنَّ كلّ. — ٤١, 6 v. u. möchte ich nach قال einsetzen لمن قال; dabei wäre die Entstehung des Fehlers klar. — Eb. 4 v. u. ist die barbarische Form يَزِدا für يزيدا trotz des سجع schwerlich zuzulassen. — ٤٥, 15 stelle ich das handschriftliche عن wieder her. عن المعروف gehört zu اتلدّد; ما حوت يداى = ‚mein Vermögen' bedarf keiner Erläuterung durch ein partitives من. — Eb. 18 l. ويومٍ (mit واو رُبَّ). — ٤٦, ult. l. لَتومننّى und لَتنزلنّى mit dem Codex. — ٥٩, 15 l. بمُدْنٍ. — ٦٠, 12 l. تمشّوا (Perf.). — ٦٤, 11 l. الغوانِى statt الغَوانِىَ; das ـَ fehlt auch im Codex. — Eb. 16 lese ich lieber اردتُ und اعطيتُه (‚du' = ‚man'). — ٦٦, 4 v. u. l. تُنالُ.

[1] Ich corrigiere hier gleich noch einige sonstige Druck- oder Schreibfehler. Einleitung S. xiii, 21 lies 66, paenult. — xvii Anm. 6 l. Ham. 507. — 56 Anm. 26 l. *ZDMG*, xlix, 214. — 68 Anm. 4 l. I. Hiš., 239, 10; ferner', und streiche das ; vor Murûǵ. — xlviii Anm. l. أُمامة. — 60, 16 (nr. lxxxii Anm. 1) lies mit dem Codex لقريش.

— ٧٢, 4 l. كبيرٌ als خبر; الا كذبوا ist Parenthese. — ٧٥ ult. l. mit Agh. دفع. — ٩١, 9 l. مقدّرةً; Ḥāl-Satz. Zur Noth ginge auch مقدّرةٌ als voranstehendes خبر eines selbständigen Satzes. — ٩٤, 7. Von den beiden vom Codex gebotenen Lesarten متناذُرًا und متناذِرًا ist nur die erstere zulässig: ‚vor dessen schlimmer Wirkung man einander warnt.‘ — ٩٥, 1 l. اسرَّ; Praedicat zu فاقَّ الاشياء; sonst müsste nach بها noch einmal كنتَ stehn. — Eb. 3 vermisse ich nach قطع etwas wie فُقِدَ. — Eb. 6 v. u. تُصِبهم, wie auch im Codex gelesen werden kann. صاب, يَصيب ist allem Anschein nach eine späte Bildung, die von اصاب, يُصيب ausgeht. تَصُبْهم ginge zur Noth. — ٩٨, 3 v. u. genügt das indeterminierte نُهَضٍ des Codex, ja scheint mir dem Sprachgebrauch angemessener. — ١٠١, 5 v. u. l. غيرُ راجعة ‚so kehrt keine andre unter euch zurück‘. — Rathlos bin ich u. A. bei أَبْكَرُ ٨٥ paen. und bei فرخ شجير ٩٠, 6.

Goldziher's Anmerkungen nehmen einen grossen Raum ein. Er führt darin namentlich die Parallelstellen mit ihren Varianten aus gedruckten und handschriftlichen Quellen auf. Seine unvergleichliche Belesenheit lässt Andern höchstens eine kleine Nachlese übrig. Zu den oft citierten Versen ٤٤, 19 ff. hätte natürlich auch er noch Stellen wie Tab. 1, 1133 angeben können. — Zu ٤٦ und ٤٧ vgl. noch Bekrī 42 f.; Anm. zu Ibn Hišām 869 und Ibn Hišām 78 f. — Die Geschichte ٦٧, 8 ff. kommt ferner in Ibn Qotaiba's Dichterbuch (cod. Vindob. fol. 45 *b*) vor; da steht auch richtig الفودان (Anm. lxi, 8). — Zu ٧٠, 5 vgl. Ǧamhara 109 f. — Die Verse ٧٩, 6 f. werden Agh. 21, 207 einem ungenannten Beduinen zugeschrieben.

Endlich erlaube ich mir noch einige einzelne Bemerkungen. Einleitung S. xv: Ich bin nicht sicher, dass بُسوم (14, 9) wirklich = ܒܣܡܐ ist, denn dies Wort (resp. ܒܣܡܝܢܐ) bedeutet nur ἀρώματα, nicht φάρμακα (wie ܣܡܐ oder ܣܡܡܢܐ);[1] entsprechend im Jüdisch-Aramäischen und im Hebräischen. — xxiii. Ich habe die interpolierte Stelle auch in der Pariser und der Wiener Handschrift der Durra gefunden; ebenso steht sie in der Constantinopler Ausgabe S. 33. Chafāǧī (S. 90)

[1] Daher liesse sich daran denken, سُموم zu lesen, aber das könnte doch wohl nur ‚Gifte‘, nicht ‚Heilmittel‘ bedeuten.

ignoriert sie aber. — xxxii Anm. 5. حبيس ist dem syrischen ܚܒܝܫܐ entlehnt oder nachgebildet; griechisch ἔγκλειστος, lateinisch *inclusus, reclusus*. — xlv Anm. 4. Hängt die dem Propheten zugeschriebene Empfehlung der weissen Kleider vielleicht mit Qoh. 9, 8 zusammen בכל עת יהיו בגדיך לבנים? — Dass Greise selbst von den Ihrigen geringgeschätzt und schlecht behandelt wurden (S. liii), mochte bei den Arabern wie bei andern Völkern oft genug vorkommen. Die Noth des Lebens bewirkt, dass weniger zarte Gemüther Angehörige, die nicht mehr kämpfen und nicht mehr erwerben können, aber doch versorgt sein wollen, als eine schwere Last empfinden. Davon verschieden ist die Verspottung und Mishandlung der hülflosen Alten durch Fremde; vgl. Od. 11, 494 ff. Auch das ausdrückliche Gebot Lev. 19, 32 wäre nicht nöthig gewesen, wenn man in Israel den Greisen immer die nöthige Achtung erwiesen hätte.

Das Gedicht ٣٠, 21 ff. ist nicht im Metrum Mutaqārib, wie die Anm. S. 22 sagt, sondern in einem völlig regelrechten Sarīʿ. Sehr seltsam ist dagegen, dass in dem Hazağ-Stück ٤٨, 11 ff. Vers 4 und 5 Kāmil haben. Agh. 3, 10 zeigen sie dafür allerdings wieder das Versmaass der andern. — Ob der ٥٧, 14 genannte Vater des Saura الحُرّ oder أَبْجَر heisst, wird wirklich schwer zu sagen sein. Jenes giebt auch Belādhorī 427, 10; Ibn Athīr durchweg und ein Codex Tab. 2, 898 f., während die Ueberlieferung bei Tab. sonst ابجر hat. Auf alle Fälle liegt die Annahme am nächsten, dass Abū Ḥātim ابجر geschrieben und dass daher Goldziher dies mit Recht beibehalten hat, selbst wenn الحر an sich das Richtige sein sollte. — S. 40 Anm. 7. Ob خذّع oder خدّع als ‚zerhauen' oder drgl. richtig ist, welche Bedeutung ١٠, 5 v. u. allein zu passen scheint, lässt sich nicht ganz sicher sagen, da die Ueberlieferung schwankt. S. ausser den Wörterbüchern Ham. 234, 10; Wright, *Opusc. ar.* 87, 13. Wahrscheinlicher ist mir خذّع. — Das S. ١ von Adam's Leiche Erzählte beruht zum Theil auf dem christlichen Buche von der Schatzhöhle, das ja früh den arabischen Alterthumsforschern bekannt geworden ist; vgl. Ibn Qotaiba, Maʿārif 277; Jaʿqūbī 1, 12; Masʿūdī 1, 75 mit Bezold's Ausgabe 102. — Zweimal wird erzählt, dass jemand den

Moʿāwija mit einem Sklaven seines Stammvaters Omaija Namens Dhakwān geärgert habe ٧, 1 und ٧٤, 17. Das geht darauf, dass man sich in Mekka erzählte, Abū ʿAmr, der Urheber eines der angesehensten Zweige des Omaijadengeschlechts, sei eigentlich ein Bastard Omaija's von einer Jüdin aus Sepphoris in Galilaea gewesen Agh. 1, 7 f.; Tab. 1, 3065; Ibn Athīr 3, 152; Bekrī 609.

Wir scheiden auch von diesem Buche Goldziher's mit warmem Danke für die reiche Belehrung und mit der Hoffnung auf baldige Fortsetzung seiner ‚Abhandlungen'.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Alfred Hillebrandt, *Vedische Mythologie.* Zweiter Band. Ushsa, Agni, Rudra. Breslau 1899, Verlag von M. & H. Marcus.

Auch in dem vorliegenden zweiten Bande seiner vedischen Mythologie zeigt sich Hillebrandt als ebenso scharfsinniger wie sorgfältiger, das vedische Material in weitem Umfang beherrschender Forscher, dessen Aufstellungen und Ausführungen immer lehrreich und beachtenswerth sind, auch wo es dem Mitforscher nicht möglich ist, den Resultaten der Untersuchung beizustimmen.

Nach einigen Bemerkungen allgemeineren, methodologischen Charakters behandelt der Verfasser zunächst die Ushas und zeigt, dass die an diese Göttin gerichteten Lieder im Ritual ihre specielle Stelle am Jahresanfang haben, woraus zu folgen scheint, dass wir in Ushas nicht nur die Morgenröthe im Allgemeinen, sondern ganz speciell noch die Morgenröthe des anbrechenden neuen Jahres zu erkennen haben. In den Liedern selbst finden sich freilich keine Anhaltspunkte für diese Ansicht und der Charakter des indischen Jahres ist ihr auch nicht gerade günstig, da hier nicht, wie in nördlicheren Breiten, der Gegensatz einer dunklen, kalten und einer hellen, warmen Jahreshälfte vorliegt. Hillebrandt stellt nun die Vermuthung auf, dass sich hier in der indischen Mythologie die Erinnerung an eine vergangene Zeit und eine frühere Heimath

erhalten haben dürfte (cf. p. 7, 38, 39 u. a.). Man wird dieser Hypothese, so kühn sie ist, gerade im Hinblick auf das Ritual die Berechtigung nicht absprechen können. Da muss man dann aber auch alsbald an die germanische Göttin Ostara und Verwandtes denken, und HILLEBRANDT läuft Gefahr, der vergleichenden Mythologie, an deren Zukunft er nach p. 21 nicht glaubt, einen Dienst erwiesen zu haben.

Der grösste Theil des vorliegenden Bandes ist der Betrachtung des Agni gewidmet, und hier finde ich vielfach Anlass zum Widerspruch. Vor Allem muss ich es HILLEBRANDT energisch bestreiten, dass der aus den Wassern, im Luftraum geborene Agni ‚nur der Mond oder Wind sein kann, aber nicht der Blitz' (a. a. O. p. 61). Diese Ansicht, welche HILLEBRANDT so sicher erwiesen zu haben glaubt, dass kein Zweifel darüber bestehen könne, halte ich vielmehr für völlig unannehmbar. Es war ein anmuthender Gedanke, den schon MACDONELL geäussert, dass die dreifache Geburt des Agni — im Himmel, im Luftraum (aus den Wassern), und auf der Erde — mit den drei Opferfeuern in Zusammenhang zu bringen sein dürfte. Allein dieser Zusammenhang ist keine gegebene Thatsache, auf welcher man weiter bauen darf, sondern an sich erst etwas noch zu Beweisendes. HILLEBRANDT behandelt ihn wie etwas Feststehendes, allein die Consequenzen, zu denen er dabei gelangt, scheinen mir vielmehr den Beweis zu liefern, dass jene Annahme unrichtig und dass die eine Trias durchaus nicht ohne Weiteres mit der anderen zusammengebracht werden darf. Das Dakshiṇa-Feuer, den Manen geweiht, scheint durch die Form seines Altars in der That auf den Mond oder den Wind, die beide zu den abgeschiedenen Seelen nahe Beziehungen haben, hinzudeuten; aber weder Mond noch Wind können der aus den Wassern, im Luftraum geborene Agni sein. Ist es schon misslich, den Mond mit seinen nie wärmenden oder zündenden Strahlen als eine Form des Agni zu fassen, so fehlt erst recht jeder Anhalt, ihn als den aus den Wassern Geborenen zu bezeichnen; und wenn wir vollends glauben sollen, dass der Mond im Unterschiede zur Sonne, die am Himmel glänzt, im Luftraum

gedacht sei, — also der Trias Himmel, Luftraum, Erde die Trias Sonne, Mond und Erde entspreche —, so stehen wir damit geradezu vor einer unmöglichen Annahme. Meines Wissens findet sich bei keinem Volke der Erde eine solche Anschauung, sondern überall erscheinen Sonne und Mond beide als Himmelsbewohner, himmlische Lichter, am Himmel wandelnd. Erst recht unmöglich aber und jeder natürlichen Anschauung widersprechend ist es, den Wind als eine Form des Agni zu fassen. Er hat mit demselben so gut wie nichts gemein; und wenn er auch freilich im Luftraum sein Reich hat, so ist er doch nichts weniger als ‚aus den Wassern geboren'. Es ist auffallend, dass Hillebrandt, im Banne seiner Ansicht von dem Zusammenhang der dreifachen Geburt Agni's mit den drei Opferfeuern, diese naheliegenden Einwände sich nicht selbst gemacht hat. Die gelegentliche, übrigens nur seltene Identification von Wind und Agni in gewissen brahmanischen Texten besagt nur wenig, wenn man die Identificirungssucht jener Texte kennt. Einen Anlass konnte gerade das Dakshiṇa-Feuer bieten. Und nun der Blitz! Dass er eine Form des Feuers, dass er selbst Feuer, leuchtend und zündend, dass er im Luftraum, aus den Wolkenwassern geboren, — dies Alles liegt und lag zu allen Zeiten so klar auf der Hand oder vielmehr vor den Augen der Menschen, dass eine Concurrenz von Mond oder gar Wind in diesen Qualitäten kaum möglich erscheint. Dass der Blitz bei den Indern niemals göttliche Verehrung in grösserem Styl genossen, dass er speciell mit dem Dakshiṇa-Feuer nichts zu thun hat, mag bereitwillig zugestanden werden, auch ist das Gegentheil meines Wissens nicht behauptet worden. Daraus folgt aber nichts weiter, als dass wir die dreifache Geburt des Agni mit den drei Opferfeuern eben nicht gleichsetzen dürfen, — was leider den unbewiesenen Ausgangspunkt der gesammten Deduction Hillebrandt's bildet. Jene dreifache Geburt Agni's, speciell die Geburt des Blitzfeuers aus den Wolkenwassern oder der Wolkeninsel im Luftraum, ist ein alter Mythus, der nicht hinderte, dass ganz unabhängig davon in späterer Zeit, eine neue Trias bildend, neben das göttlich verehrte Herdfeuer ein den Göttern und ein den Manen geweihtes

Feuer trat. Ich kann nach alledem HILLEBRANDT unmöglich zugeben, dass hier das Ritual dazu beiträgt, ‚einer der schwierigsten Fragen der vedischen Mythologie zur Lösung zu verhelfen' (p. 128), finde vielmehr, dass der treffliche, in so vieler Beziehung ausgezeichnete Forscher gerade durch das Ritual und eine allzu hohe Werthschätzung desselben für mythologische Fragen in einen verhängnissvollen Irrthum verstrickt wird.

Beachtenswerth erscheint mir die Ansicht HILLEBRANDT's, dass wir in dem Narâçaṃsa des RV das Dakshiṇa-Feuer, im Vâiçvânara das Âhavanîya-Feuer vermuthen dürfen, wenn ich auch nicht glaube, dass wir nun überall den Narâçaṃsa und Vâiçvânara im RV als die respectiven Opferfeuer zu fassen haben, sondern oft noch einfach als verherrlichende Beiwörter des Feuergottes.

Durchaus anderer Ansicht wie HILLEBRANDT bin ich aber bezüglich der Flucht Agni's in das Wasser. Ich kann mich in keiner Weise davon überzeugen, dass hier die Sonne gemeint ist, die sich in den Wolken der tropischen Regenzeit verbirgt, um dann wieder hervorzutreten. Es liegt vielmehr, wie ich glaube, ein uralter Mythus vor, den schon ROTH mit Recht ganz anders erklärte, nämlich durch das gewiss schon früh den Menschen frappirende Phänomen, dass ein Feuerbrand, ins Wasser gesteckt, zischend verlöscht, das Feuer verschwindet. Da schien in der That das Feuer ins Wasser sich geflüchtet, sich versteckt zu haben. Die primitive Anschauung gab zu primitiven Mythen Anlass. Nun dachte man sich das Feuer als Thier, als Fisch, als Vogel, als Löwen u. dgl. m. im Wasser verborgen sitzend oder darin umherfahrend, ohne dass man es sehen und fassen könne. Der als Delphin ins Wasser fahrende Apollon, der als Lachs sich ins Wasser flüchtende Loki, — das sind, wie ich schon früher gezeigt zu haben glaube, die Parallelen zu dem indischen Mythus bei Griechen und Germanen.[1] Wenn im Veda die Sache so gewendet

---

[1] Vgl. KUHN's *Zeitschr. für vergleichende Sprachen,* N. F. IX, p. 216 flg., *WZKM* Bd. IX, p. 229. — HILLEBRANDT lässt meine diesbezüglichen Darlegungen unberücksichtigt, erwähnt auch nicht jener primitiven Anschauung, die besser als alles Andere den Mythus erklärt.

wird, dass Agni sich vor der Last des Opferdienstes flüchtet, wenn er hier darum speciell als Opferfeuer erscheint, so ist diese Modification des primitiven Mythus gerade in der Zeit des vedischen Opfercultus sehr erklärlich und so natürlich, wie nur irgend möglich. Die Wurzel des alten Mythus bleibt aber davon unberührt.

In Rudra sieht HILLEBRANDT einen Gott der Schrecken des tropischen Klimas, vom Beginn der heissen Zeit an bis zum Uebergang zum Herbst (p. 207). Auf seine Identification mit Agni in gewissen Texten legt er Werth, verzichtet aber auf weitere Erklärung. Die Gestalt dieses Gottes kann, wie ich glaube, nicht ohne den aus ihm hervorgewachsenen, viele alte Elemente enthaltenden Gott Çiva behandelt werden; den Kern seines Wesens fassen wir erst durch Vergleichung der verwandten Götter bei Germanen und Griechen, wie ich in dieser Zeitschrift Bd. IX, p. 248 flg. in flüchtiger Skizze gezeigt habe.[1] HILLEBRANDT's Darlegung bringt im Einzelnen manches Interessante, lässt aber in der Hauptsache unbefriedigt. — Den Schluss des Bandes bildet eine erneute Vertheidigung der bekannten HILLEBRANDT'schen Sonne-Mond-Hypothese, insbesonders OLDENBERG gegenüber.

Trotz aller oben gemachten Einwendungen bekenne ich doch gerne, aus dem Buche des werthen Collegen und Freundes Vieles und Werthvolles gelernt zu haben. L. V. SCHROEDER.

A. BILLERBECK, *Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit.* Leipzig, Verlag von PFEIFFER, 1898, 8°, 176 Seiten mit Karte.

Die seit einem halben Säculum emsig und erfolgreich betriebene keilinschriftliche Forschung hat nach der geographischen Seite hin namentlich für den kurdisch-persischen und armenischen Berggürtel

[1] Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die Yajus-Texte dieser meiner Ansicht nicht günstig seien, wie HILLEBRANDT p. 198 meint, vermag aber auf die Details hier natürlich nicht einzugehen.

noch sehr viel zu thun übrig gelassen, obwohl die Inschriften gerade für dieses weite Gebiet ein überaus reiches topographisches Material darbieten. Die Schwierigkeit bezüglich der Auffassung des Stoffes ergibt sich aus dem seit dem Sturze der assyrischen Macht erfolgten völligen Wandel der ethnischen und sprachlichen Verhältnisse innerhalb dieser Bergregion: während wir die Topographie der am Mittelmeer gelegenen semitischen Lande durch fast alle Jahrhunderte mit ziemlicher Sicherheit zu verfolgen im Stande sind, greifen in dem Berggürtel östlich vom Tigris störende Lücken in der Tradition, zeitliche Unterbrechungen ein; die Völker zumal, welche die Keilinschriften im Zagros und Taurus anführen, sind dem Schwunde, der Umwandlung und Ueberschichtung durch seither eingedrungene und zur Herrschaft gelangte fremde Völker anheimgefallen. Von der Sprache und Nomenclatur der heutigen Kurden und Armenier fehlt in den keilinschriftlichen Denkmälern noch jede Spur, den ganzen Berggürtel von den Grenzen Elams bis über den oberen Furât hinaus haben noch allophyle Urvölker inne, welche wahrscheinlich in sprachlicher Hinsicht (wie man aus dem häufig verwendeten Pluralsuffix *-bi* zu schliessen geneigt ist) den noch jetzt im Kaukasus sesshaften Montagnards nahe standen. Von den Armeniern dürfen wir mit Bestimmtheit voraussetzen, dass sie erst nach der Zerstörung von Ninive als herrschendes Volk in ihre heutigen Bergcantone eingerückt sind; es sind wahrscheinlich Nachkommen der mit den Madai verbündeten Gimirrai und Ašguzai, welche aus der Halysregion, entlang dem Lykos und Jephrat vordringend, die alarodischen Gaue in Besitz genommen haben; die armenische Sprache — ein durchaus gemischtes Idiom auf indogermanischer und wesentlich europäischer Grundlage — scheint allerdings noch manche Elemente aus der Aboriginersprache von Urarṭu aufgenommen zu haben, welche weit älter sind als die in ihr stark wuchernden érânischen Elemente. Als Beweis für die westliche Herkunft der eingewanderten jüngeren Völkerschicht lässt sich selbst der Name des iberischen Gaues Thrialethi, Triare bei Plinius, anführen, der noch heute eine Spur der aus Thrake stammenden und mit den Kimmeriern verbündeten Triares oder Treres bewahrt. Die

vormaligen kimmerischen Reiterhorden haben im Laufe der Zeit die Cultur der sesshaften Aboriginerstämme angenommen; die Namen der ältesten armenischen Magnatenfamilien und der von Moses Chorenensis vermerkten Gaue, welche sich zum Theil bis auf die Gegenwart erhalten haben, finden in der keilinschriftlichen Nomenclatur keine Analoga; selbst dem jüngsten Durchforscher der Taurusregion Streck (*ZA.*, xiii, 57—110) ist es nicht gelungen, sichtliche Uebereinstimmungen der keilinschriftlichen Namengebung mit der heutigen auf der Karte nachzuweisen. Was das Volk der Kurden betrifft, das sich heutzutage sogar westwärts über den Euphrat hinaus zu verbreiten beginnt, so schien es anfänglich, als ob eine Spur desselben bereits in den am oberen Tigris sesshaften Qurṭi der Inschriften Tiglathpileser's i vorliege; es konnte ja geschehen, dass dieser Name, der ursprünglich einem uralten allophylen Aboriginervolke eigen war, von dem nachmals aus Persien in das Tigrisgebiet vorgedrungenen érânischen Wandervolke der Kurden angenommen wurde, und selbst daran liesse sich zweifeln, ob schon die Karduchoi des Xenophon wirklich érânisch gesprochen haben. Die heutige Forschung (vgl. Streck, 88 f.) hat jedoch der Namensgleichheit ein Ende bereitet, indem sie für Qurṭi als richtige Lesung Qurchi, d. i. Kurchi, Kirchi erweist. Sowohl die Berichte der arabischen Chroniken als auch die von Šeref ed-dîn vermerkten Stammestraditionen nennen als Urheimat der westlichen Kurden nur die Bergregion der Hakkâri, östlich vom ğebel Ğûdî; auch Moses von Chorni weiss nichts von Kurden im Gebiet von Amida. Als Vorläufer der Kurden sind hier vielmehr die Urumî oder syrischen Aramäer zu betrachten, wie denn schon die assyrischen Könige angefangen hatten, Aramäer als Colonien in das Gebiet der Kirchi zu verpflanzen; noch jetzt waltet entlang dem grossen Saume des östlichen Taurus das syrische Element vor als ältere Grundlage des zugewanderten kurdischen Elementes, was auch die vorwiegend aramäische Nomenclatur der Siedlungen erweist; nur die Berghalden oder Zôma sind von kurdischen Nomaden eingenommen. Die älteste keilinschriftliche Namengebung, welche von Anzân an den Grenzen Elams bis gegen Qummuch einen ziemlich gleichen

Bildungscharakter aufweist, ist demnach zunächst von der aramäischen verdrängt worden, und später erst, als die Perser zur Herrschaft gelangten, von der éránisch-kurdischen Nomenclatur.

Wir mussten hier etwas länger und ferner ausgreifen, um das Verfahren des Verfassers zu rechtfertigen, welcher der mittelalterlichen Topographie des kurdischen Berglandes so gut wie keine Beachtung schenkt; dazu berechtigt eben der völlige Umsturz der ethnischen Verhältnisse! Auch ihm ist es thatsächlich nicht ein einziges Mal gelungen, einen keilinschriftlichen Namen im heutigen oder älteren Befund nachzuweisen; wo er einen solchen gefunden zu haben glaubt, erweist sich derselbe als Niete, z. B. wenn er in dem keilinschriftlichen Ambanda das heutige Čamabadan (Καμβαδηνή, altpers. Kampâda) sucht; eher könnte in einigen nestorianischen Dörfern etwas Altes stecken, z. B. in Ulamân von Nordûz die alte Veste Ulmânia.

Der Werth der vorliegenden Arbeit Billerbeck's besteht unter solchen Umständen, bei dem Mangel einer fortlaufenden topographischen Tradition und bei dem notorischen Wandel aller menschlichen Dinge, in dem von ihm eingeschlagenen, durchaus richtigen und einzig übrig bleibenden Verfahren, zunächst die Inschriften für sich sprechen zu lassen, die in ihnen enthaltenen reichhaltigen Angaben für alle Landschaften, Völker, Flüsse, Gebirge und Vesten zu sammeln, mit einander zu vergleichen, das Uebereinstimmende herauszufinden, das Abweichende zurecht zu legen und die hieraus gewonnenen Resultate unter steter Rücksichtnahme auf die heutigen Natur- und Terrainverhältnisse zu verwerthen; dazu reicht ihm die heutige Karte vollständig aus. Er ist von Beruf Soldat (Oberst a. D.), und als solcher versteht er es, die in Frage kommenden Principien der Strategie, die leichteste Wegsamkeit und Zugänglichkeit der Thalgebiete mit den zugehörigen Bergengen und Uebergangsorten, in Betracht zu ziehen; es ist ihm gelungen, auch für die meisten Siedlungen und Vesten unter Beachtung der auf ältere Spuren weisenden Ausdrücke wie qaṣr, qalʿa, tell oder tepe, die wahrscheinlichste Lage ausfindig zu machen, mag auch dabei manches Unsichere mitunterlaufen; es

ist ihm gelungen, theils in Uebereinstimmung mit den Ansichten der Vorgänger, theils in gelinder oder stärkerer Abweichung hievon, sowohl das centrale Gebiet Suleimânîyye (älteres Śiârzûra), oder die keilinschriftliche Landschaft Lullu, Namar, Zamua und Mazamua, Charchar zu schildern und auch auf die nördlicheren Lande Kirruri, Parsua, Gizilbunda, etc. bis Madai in richtiger Weise einzugehen. So dürfen wir denn seine wohlerwogene Leistung als einen überaus brauchbaren Beitrag zur Assyriologie und zur historischen Topographie mit dem Gefühl der Befriedigung hinstellen; wir wünschen, dass der Verfasser auch nach dem jüngsten Versuche STRECK's die nördlichere Taurusregion in gleicher Weise behandeln möge.

Wien. WILHELM TOMASCHEK.

Kleine Mittheilungen.

Armenisch խմոր *χmor ,Sauerteig'.* — Hübschmann stellt dieses Wort in seiner *Armenischen Grammatik* i. 2, p. 305, Nr. 39 mit syr. חמירה, arab. خمير zusammen und bemerkt, dass man im Armenischen *χmir* oder *χamir* erwarten sollte. Kann denn das arabische Wort *ḥamîr,* das im Armenischen in der Form *χmor* auch in einer Reihe von Ableitungen vorkommt, wie խմորեմ ,to cause to ferment', խմորիմ ,to ferment, to rise', խմորեցուցիչ ,fermenting, fermentative', խմորումն ,fermentation', den Armeniern nicht durch die Vermittlung des Türkischen zugekommen oder vielmehr von ihnen dem Türkischen entlehnt sein? Die Türken sprechen doch in ihrem Drange, den Gesetzen der Vocalharmonie auch in arabisch-persischen Lehnwörtern Geltung zu verschaffen — vgl. *adam* f. *adem, zaman* f. *zeman, tšaršamba* f. *tšaršembe* u. dgl. — statt *hamir* auch *hamyr* und *hamur.* Man schreibt im Türkischen sogar neben خمير auch خمور.

Arabische Neubildungen im Persischen. — a) عكاس *'akkās* ,Photograph', von ar. عكس *'aks* ,Reflex', das im Persischen auch ,Photographie' bedeutet (wie im Hindustani); man sagt عكس گرفتن (بر داشتن) از *'aks giriftän (bär-dāštän) äz* . . . ,photographiren', صورت عكس *ṣûrắt-i 'aks* ,Photographie (Bild)'. — b) مشاق *maššâq* ,Instructionsofficier', von ar. مشق *mašq* ,Schreibvorlage, Uebung', im Persischen besonders im Sinne von Exercierübung im Gebrauch. Daher ميدان مشق *mejdân-i mašq* ,Exercierfeld' u. dgl. — c) حراف *ḥarrâf* ,Schwätzer, Vielreder', von ar. حرف *ḥarf* ,Buchstabe', das im Persischen häufiger

den Sinn von ,Wort' hat, wie in حرف زدن *ḥarf zädän* ,sprechen, reden', حرف چین *ḥarf-tšīn* ,Wortklauber' u. dgl.

Wohin gehören قلاب *qallâb* und قلاش *qallâš*? — قلاب *qallâb* ,Falschmünzer' = قلبزن *qalb-zän*, von قلب = ,falsch' vom Gelde = ar. قالب *qâlib* oder *qâlab* ,Form, Gussform', eig. = καλλόπους (v. Dozy s. v.); قلاش *qallâš* ,Schalk, Schelm' = قلاچ *qallâtš* oder zu ar. √قلش gehörig? Dozy s. v. قلش gibt an: قلّاش (pers.) et أَقْلَشُ ,rusé, astucieux'.

Aethiop. በዐድ፡ *und ar.* بَعْدَ. — Die gemeinsemitische Wurzel אחר mit der Grundbedeutung ,hinten sein, zögern' bietet in zwei Ableitungen eine interessante Analogie zu ar. بَعْدَ praep. ,nach', und äthiop. በዐድ፡ *bâ'ed* ,ein anderer' (ar. بَعُدَ *bá'uda* oder *bá'ida* ,entfernt sein', äthiop. በዐደ፡ *ba'áda* ,ändern'). — Man vergleiche den Gebrauch von hebr. אַחֲרֵי *aḥ^a^rê* als praep. ,hinter, nach' und das ar. آخر *âḥaru* (fem. اخرى *uḥra*) ,ein anderer' (hebr. אַחֵר *aḥêr* ,ein anderer', syr. ܐܚܪܢܐ *ḥrînâ*).

Maximilian Bittner.

Wurzel du ,gehen' c. upâ ,anziehen, anlegen' im Kâṭhaka und in der Kapishṭhala Saṃhitâ. — Im ersten Hefte des vorliegenden Bandes dieser Zeitschrift (p. 119 flg.) habe ich den Nachweis zu liefern gesucht, dass die bisher unbelegte Wurzel *du* ,gehen' in dem bekannten *davishâṇi* RV 10, 34, 5 zu constatiren sei. Dieselbe Wurzel c. *upâ* liegt wohl auch in einer merkwürdigen Form des Kâṭhaka vor. Es heisst nämlich Kâṭh. 6, 2 a. E. *káksha upâdútyaḥ*, wo Mâitr. S. 1, 8, 2 an entsprechender Stelle *kákshaḥ sá upâdhéyaḥ* liest, ,der Gurt ist anzulegen'. Die Form *upâdútyaḥ* ist gut belegt. Sie findet sich so in den besten Handschriften T_1 und Brl, während W_1 mit geringer Abweichung *kakshâ upâdutyâḥ* liest; Ch. hat hier eine Lücke. Kap. S. 4, 1 liest auch deutlich *kaksha upâdutya*, wo nur der Visarga fehlt. Der Sinn kann nur entsprechend der Mâitr. S.-Stelle sein: ,der Gurt ist anzulegen'. Welche Wurzel aber ist in der Form *upâdútyaḥ* zu suchen? 1. √*du* ,brennen, sich verzehren, kann es natürlich nicht sein, sondern doch wohl nur 2. √*du* ,gehen'. Es ist ganz wohl denkbar, dass diese Wurzel, mit den Präpositionen

upa + *â* zusammengesetzt, die Bedeutung ‚anziehen, anlegen' erhalten konnte. Aehnlich geht das griechische ἐνδύω ‚anziehen, anlegen', von der Kleidung, Rüstung u. dgl. gebraucht, wie das Simplex δύω zeigt, auf den Begriff des Eingehens, Hineingehens, Eindringens zurück. Ja, es liegt nahe genug anzunehmen, dass dieses griechische δύω, ἐνδύω (und ἐκδύω) auch etymologisch mit sanskr. √*du* ‚gehen' zusammenhängt, da Form und Bedeutung stimmen. Man müsste dann weiter auch an lateinisches *induo* ‚anziehen, anlegen' erinnern, von welchem *exuo* ‚ausziehen' (wohl aus *exduo*, cf. Paul. Diac. *exdutae, exuviae*) nicht zu trennen ist; ein näheres Eingehen auf die schwierige Frage, wie sich die genannten griechischen und lateinischen Wörter zu einander verhalten, ist mir aber nicht möglich. Ich beschränke mich hier auf den Nachweis, dass im Sanskrit √*du* ‚gehen' in der Composition mit *upâ* die Bedeutung ‚anziehen, anlegen' hat, von einem Gurt gebraucht. Die Verwerthung dieser Thatsache für die Vergleichung muss ich Anderen überlassen. G. CURTIUS' Zweifel an seiner ursprünglichen Meinung, griechisch √δυ ginge auf *ju* zurück (cf. seine *Griechische Etymologie*, 4. Aufl. p. 621 Anm.), sind jedenfalls durchaus begründet, und das Sanskrit bietet nun eine neue Stütze für die Ansicht, dass in griech. δύω, ἐνδύω, ἐκδύω eine alte √*du* steckt.

L. v. SCHROEDER.

The annotator A_2 in the codex archetypus of the Rājataraṅgiṇī. — The great critical value of the codex archetypus of Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī (marked *A* in my edition and notes) is due not only to the fact of its having been written by a Kaśmīrian scholar of Rājānaka Ratnakaṇṭha note, but also to the abundance of important glosses, various readings and corrections which later hands have recorded in it. Two of these designated in my edition A_2 and A_3, respectively, are of particular importance.

Of A_2 I have shown that he was the oldest of the annotators of the codex and probably a contemporary of Rājānaka Ratnakaṇṭha himself. To A_2 we owe, besides a series of important corrections and various readings, a great number of valuable glosses. They

have proved most useful to me in tracing the details of the historical topography of Kaśmīr, and have more than once thrown welcome light also on other points in Kalhaṇa's narrative. Certain indications fully noticed in the edition led me to the conclusion that the corrections, various readings, and probably also the majority of the glosses entered by A_2 resulted from a careful collation of Ratnakaṇṭha's copy with its original. While Ratnakaṇṭha was copying the text A_2 appears to have revised what the former had written, and to have added from the original MS. the marginal notes and various readings which Ratnakaṇṭha had omitted to copy.

The conclusion I had thus formed of the age of the annotator A_2 has quite recently received a striking confirmation. Since the publication of my edition I had repeatedly in manuscripts of other Sanskrit texts which I saw or acquired in Kaśmīr, come across learned glosses and notes in the handwriting of A_2, so familiar to me from the codex archetypus.[1] But none of these texts furnished a clue to the person of the annotator. In the autumn of last year (1898), however, I was able to purchase in Śrīnagar an old paper manuscript of part of the Mahābhārata which in a most conclusive fashion settled the question as to the age and identity of 'A_2'. Apart from numerous explanatory notes written by A_2 I found in it, endorsed on the first leaf of the Aśvamedha Parvan, a formal deed of sale executed and signed in the annotator's own handwriting.

The document which I hope to reproduce elsewhere as it presents also other points of interest, records the sale by certain Paṇ-

[1] Numerous glosses of A_2 are found in the manuscripts from Rājānaka Ratnakaṇṭha's hand, also in Ratnakaṇṭha's autograph copy of his commentary on the Haravijayakāvya. Of other MSS. showing notes from the hand of A_2, I may mention the following now in my possession: No. 122, Śrīvara's *Rājataraṅgiṇī;* No. 208, *Karmakriyākāṇḍa* of Somaśaṁbhu; Nos. 228 and 222, Ṛcakas containing Mantras of the Kāṭhakasaṁhitā (described by Prof. VON SCHROEDER in the 'Anzeiger' of the Imperial Academy, Vienna 1897, p. 73). The glosses in the last-named text show that A_2, a *rara avis* among Kaśmīrian Paṇḍits, had studied works connected with Vedic literature, like Yāska's Nirukta, Uvaṭa's Bhāṣya, etc. Glosses by A_2 are frequent also in the MS. of the Harṣacarita written by Ratnakaṇṭha, which has recently come into my hands.

ḍits of a complete copy of the Mahābhārata for 45000 Dīnnāras to one designated as the "excellent Guru Ānanda". The writer of the deed signs himself with the name of *Takaḍe Bhaṭṭa Haraka.* The date is given as Thursday the 8th *śu ti* Āśvayuja of the Laukika year 58. This by calculation and the evidence of the Muhammadan date, indicated in an attached Persian version of the deed, is shown to correspond to Thursday the 10th July, A.D. 1682. Thus the fact of A_2, recte Bhaṭṭa Haraka, having been a contemporary of Rājānaka Ratnakaṇṭha is proved beyond all doubt. From the way in which Bhaṭṭa Haraka annotated not only the codex archetypus but other MSS. written by Ratnakaṇṭha it may be inferred with great probability that he was his constant companion and possibly his pupil. The name *Takaḍe* (written with *ḷe* as the final syllable and hence pronounced *Takarē*) represents, perhaps, the modern 'Krām designation *Trikaṛi* borne by a considerable number of Brahman families in Śrīnagar.

Dr. M. A. STEIN.

Erklärung.

Unter dem Titel: ‚Die südarabischen Alterthümer (EDUARD GLASER's Sammlung) des Wiener Hofmuseums und ihr Herausgeber Professor DAVID HEINRICH MÜLLER, offene Darlegung an die kais. österreichische Akademie der Wissenschaften von Prof. Dr. FRITZ HOMMEL' ist jüngst eine Broschüre erschienen, welche eine Kritik meiner letzten Publication sein soll, in Wirklichkeit aber lediglich eine von Hass dictirte Schmähschrift ist, die überdies noch den denunciatorischen Charakter schon dem Titelblatt aufgeprägt hat.

Ueber diese Selbsterniedrigung eines Universitäts-Professors bin ich zwar bei Herrn Prof. HOMMEL gar nicht erstaunt, wohl aber über seine gleichzeitige Selbstüberschätzung, sich einzubilden, dass es Jemanden verlocken könnte seine Arbeiten zu plagiiren. Prof. HOMMEL klagt mich nämlich (S. 6 ff.) des Plagiats an und behauptet ich hätte seine Publication in den Genfer Acten des orientalischen Congresses (Section II, Langues sémitiques) in einigen Punkten ausgeschrieben. Er erkennt ausdrücklich an, keinen juristischen Beweis dafür erbringen zu können, was aber um so gravirender für mich sei, da ich mit ganz besonderer Schlauheit dabei vorgegangen wäre.

Hierzu sei nur bemerkt: Alles was Herr Prof. HOMMEL als Entlehnung aus seiner Schrift anführt, ist derart geringfügig und liegt so auf der Strasse, dass man sich kaum darnach bücken würde. Ich bin auf diese Entdeckungen, dass z. B. ‚Gl. 1073 mit Hal. 411 identisch sei', oder dass ‚in Exod. 19, 15 eine passende Analogie vorliege' u. s. w. so wenig stolz, dass ich sie jedem gern abtrete, der darauf Anspruch erheben will.[1] Es wäre ja wahrlich schade um die Mühe,

[1] Mit viel grösserem Rechte hätte ich seinerzeit behaupten können, dass Prof. HOMMEL (*Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology* 1894) meinen Artikel über ‚Die Minäische Sarkophag-Inschrift von Gizeh' (*WZKM.* VIII, S. 1 ff.) ausgeschrieben habe, da er in einigen nicht auf der Oberfläche liegenden Punkten mit mir übereinstimmt. Prof. HOMMEL, der dies wohl fühlen mochte, versicherte mir damals, dass er meinen Artikel, den ich ihm in's Haus geschickt hatte, nicht benützt habe — und ich glaubte ihm.

wegen Lappalien, die jedem Forscher geläufig sind, erst Prof. HOMMEL auszuschreiben; nebenbei sei noch constatirt, dass der Band der Genfer Acten, in welchem HOMMEL's Artikel abgedruckt ist, mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen ist, da die Firma E. J. BRILL mir denselben (nach ihrer schriftlichen Bescheinigung vom 4. Nov. 1899) noch nicht eingeschickt hat.

Prof. HOMMEL scheint überhaupt an der Plagiat-Manie zu kranken; hat er doch vor Jahren öffentlich eine gleiche grundlose Beschuldigung gegen einen hochverdienten und ehrenwerthen Forscher von Weltruf erhoben. Solche leichtfertige Beschuldigungen sind eben nur erklärlich bei einem Manne von ‚beschränkter intellectueller und moralischer Befähigung'.

Wien, November 1899. D. H. MÜLLER.

Skrt. *âkâśa* und ὁλκάς ‚Aether' bei Philolaus.

Von

Richard Garbe.

Die häufig geäusserte Vermuthung, dass Pythagoras seine Lehren aus Indien entlehnt habe, ist bekanntlich von Professor L. von Schroeder in umfassender Weise begründet worden, in seiner Schrift ‚Pythagoras und die Inder' (Leipzig 1884). L. v. Schroeder hat meines Erachtens die Herkunft der pythagoreischen Lehren aus Indien bis zu dem Grade wahrscheinlich gemacht, der bei der Art des uns vorliegenden Materials zu erreichen war. Ich habe mich durch Schroeder's Combinationen sogleich (in der *Deutschen Literaturzeitung* 1884, S. 1371, 72) und auch später in meinem Buche über die Sâṃkhya-Philosophie S. 92 ff. überzeugt erklärt. Immerhin ist diese wichtige Frage noch nicht mit Sicherheit entschieden; ein wirklicher Beweis wäre durch Lehnworte aus dem Indischen in dem pythagoreischen Sprachgebrauch zu erbringen, und deshalb möchte ich auf eine von Schroeder geäusserte Vermuthung etwas näher eingehen, in der Hoffnung, hier einen Schritt weiter vorwärts zu kommen. Schroeder sagt, *Pythagoras und die Inder*, S. 65, Anm. 2: ‚Sollte am Ende gar, in der oben angeführten Stelle des Philolaus, in dem seltsamen δλκας als Bezeichnung des fünften Elementes, das schon so viele Conjecturen, aber keine befriedigende hervorgerufen hat, sich eine Verstümmelung der indischen Bezeichnung des Aethers, d. i. *âkâśa*, erhalten haben?!' Und etwas entschiedener formulirt Schroeder diese Vermuthung in seiner Wiener Antrittsrede ‚Indiens geistige Bedeutung für Europa' (München 1899)

S. 4: ‚und es scheint sogar, dass in der sonst unerklärten, schwankend überlieferten Bezeichnung des Aethers als fünften Elements — ὅλκας oder dergleichen — in corrumpirter Form das indische Wort *âkâśa* 'der Aether' sich erkennen lässt.‘ Zunächst muss ich hier bemerken, dass es sich um eine ‚schwankend überlieferte‘ Bezeichnung, um ὅλκας ‚oder dergleichen‘ nicht handelt. Das Wort kommt als Bezeichnung des fünften Elements nur ein einziges Mal vor, in dem Philolaus-Fragment bei Stobaeus, (*Eclogae* I, prooem. p. 18, 5—7, WACHSMUTH; siehe auch ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* I, 1[5], 407, Anm. 1, SCHROEDER, *Pythagoras und die Inder*, 59, Anm. 2): καὶ τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ σώματα πέντε ἐντί· τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ, ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ (sic) τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Aus dem kritischen Apparat der Stobaeus-Ausgabe von WACHSMUTH ergibt sich, dass ὁλκάς an dieser Stelle ohne Variante (abgesehen von der bei ZELLER bemerkten Accentdifferenz in dem einen Codex) überliefert ist. Da nun aber von den 10 oder 11 Verbesserungsvorschlägen in der That keiner überzeugend und die Mehrzahl viel zu gewaltsam ist, so will ich versuchen, SCHROEDER's Vermuthung durch die nachfolgenden Erwägungen zu stützen.

Wenn die Inder *a*-Stämme in der Stammform anführen, so sprechen sie bekanntlich das auslautende *a* nicht aus, sondern sagen *ved, vedânt, yog* u. s. w. Dieser Gebrauch der Neuzeit hat in dem conservativen Lande gewiss schon im Alterthum geherrscht. Sind die pythagoreischen Lehren nun indisches Lehngut, so darf man voraussetzen, dass der Grieche auf seine Frage nach dem Namen des fünften Elements von seinem indischen Lehrmeister die Antwort erhielt: *âkâś*.[1] Da das indische Wort ein Masculinum ist, sagte der Grieche ὁ ἀκάς. Nun denke man sich dies in dem alten Alphabet HOAKAΣ geschrieben, wie leicht konnte da bei dem fremdartigen Wort die naheliegendste und einfachste Verderbniss eintreten, indem das erste A als Λ verschrieben oder verlesen wurde. So entstand

[1] Das indische Wegmass γαύδιον bei Cosmas Indicopleustes (MIGNE, *Patrologiae Cursus, Series Graeca*, Vol. 88, p. 445) ist doch auch offenbar nichts anderes als skrt. *yojan(a)* ohne den Stammesauslaut.

meines Erachtens das uns in dem Philolaus-Fragment vorliegende ὁλκάς; und der anstössige masculine Artikel ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς enthält vielleicht eine richtige Erinnerung an das Genus des Lehnwortes.

Gegen diese Erklärung lassen sich zwei Einwände erheben. Meine Auffassung setzt voraus, dass ὁλκάς aus ὁ ἀκάς in der Zeit vor Philolaus entstanden sei, und zwar durch den schriftlichen Gebrauch des Wortes.[1] Dagegen könnte man die Tradition ins Feld führen, dass ,Philolaus der erste Pythagoreer gewesen sei, der ein philosophisches Werk veröffentlicht habe; vor ihm seien dagegen keine pythagoreischen Schriften bekannt gewesen, Pythagoras selbst habe nichts geschrieben, ebensowenig Hippasus' (Zeller, *Philosophie der Griechen* I, 1^5, 285). Diese Tradition aber stammt erst aus Cicero's Zeit und dürfte für das 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. als beweiskräftig am wenigsten denen gelten, die sonst den Unwerth der Nachrichten über Pythagoras und pythagoreische Dinge hervorheben. Und selbst die Richtigkeit dieser Tradition würde wohl kaum das Vorhandensein schriftlicher Notizen über einzelne pythagoreische Lehren in der Zeit vor Philolaus ausschliessen.

Ernster ist der zweite Einwand. Dieser wurde von meinem Collegen Prof. Wilhelm Schmid erhoben, der die Freundlichkeit hatte, mich über die Philolaus-Stelle vom classisch-philosophischen Standpunkt aus zu berathen. Prof. Schmid machte mich nämlich auf eine andere Philolaus-Stelle (bei Stobaeus, *Eclogae* I, p. 186, 27, Wachsmuth) aufmerksam, an der von dem Centralfeuer gesagt wird, es sei τρόπεως δίκαν ,wie ein Kiel' der Welt vorgesetzt (τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ πυρί, ὅπερ τρόπεως δίκην προϋπεβάλλετο τῇ τοῦ παντὸς ⟨σφαίρᾳ⟩ ὁ δημιουργὸς θεός). Wenn hier das Centralfeuer deutlich unter dem Bilde eines Schiffes erscheine, so werde auch an der ersten Stelle unter dem fünften, ὁλκάς genannten Element das Centralfeuer der Pythagoreer zu verstehen sein. Die Bedeutsamkeit dieses Einwandes liegt auf der Hand; im ersten Augenblick fühlte ich mich

[1] Dies war nur im dorischen Sprachgebiet, dem ja Philolaus angehörte, möglich; im ionischen hatte schon im Zeitalter des Pythagoras das H nicht mehr den Werth des *h*.

durch ihn fast überzeugt. Nach einiger Ueberlegung aber glaubte ich doch meine Auffassung auch gegen diesen Einwand vertheidigen und die Annahme aufrecht erhalten zu können, dass schon in der altpythagoreischen Schule als das fünfte Element der Aether und nicht das Centralfeuer gegolten habe. ‚Abgesehen von der Uebereinstimmung mit der indischen Lehre spricht hierfür vor allem der Umstand, dass Plato . . . und von seinen Schülern alle die, welche sich enger an den Pythagoreismus anschlossen, den vier Elementen den Aether als fünftes beifügten' (ZELLER, *Philosophie der Griechen* I, 1^5, 407, Anm. 2). Die Entstellung von ὁ ἀκάς zu ὁλκάς führte nach meiner Ansicht zu der volksetymologischen Auffassung des Aethers als eines Schiffes vor oder bei Philolaus. Die Vorstellung eines Schiffes ist und bleibt an sich höchst wunderlich und erklärt sich am besten durch eine Art Volksetymologie. Hatte sich diese Vorstellung und der Gebrauch des Bildes aber einmal festgesetzt, so kann es uns nicht auffallen, dass Philolaus dieses seltsame Bild des Schiffes auch an einer anderen Stelle für einen ähnlichen Begriff, den des Centralfeuers, verwendet hat.

Der berühmte Vorkämpfer für den einheimisch griechischen Ursprung der pythagoreischen Lehren, EDUARD ZELLER, findet es (*Philosophie der Griechen* I, 1^5, 481) nicht glaublich — und viele theilen seine Ansicht — dass Indien als ein Land, das den Griechen bis zu Alexanders Zug über den Indus fast unbekannt geblieben sei, schon um die Mitte des 6. Jahrhunderts auf das religiöse und wissenschaftliche Leben der Griechen einen durchgreifenden Einfluss ausgeübt habe. Es wird sich deshalb empfehlen, die von anderen Wissensgebieten uns dargebotenen Anzeichen zu sammeln, die für einen durch die damalige Ausdehnung des persischen Reiches vermittelten Verkehr zwischen Indern und Griechen in jenen Zeiten Zeugniss ablegen.

HERMANN JACOBI hat in den *Actes du dixième congrès international des Orientalistes*, session de Genève, 1894, deuxième partie, p. 105, 106 eine auffallende Uebereinstimmung hinsichtlich einer astronomischen Theorie zwischen Indien und Griechenland hervorgehoben. In beiden Ländern handelt es sich um die Annahme

,grosser Weltperioden, deren Anfang und Ende durch eine gemeinschaftliche Conjunction der Planeten markirt waren. Diese Hypothese war schon Aristoteles bekannt, somit bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland verbreitet'. Derselbe Glaube muss in Indien um dieselbe Zeit oder etwas früher (aber erst nach ca. 600 v. Chr.) verbreitet gewesen sein, wie aus Jacobi's Berechnungen auf S. 105 hervorgeht. ,Dieser Synchronismus sowie die Uebereinstimmung in wichtigen Einzelheiten legt die Vermuthung nahe, dass das Auftreten derselben, auf keine Thatsachen sich gründenden, kosmisch-astronomischen Theorie nicht auf Zufall beruhe.' Jacobi findet es zwar unwahrscheinlich, dass die Griechen diese Theorie von den Indern, oder die Inder von den Griechen entlehnt haben, weil es sich um eine Zeit handle, in der kaum oder noch nicht diese beiden Völker in Berührung mit einander gerathen wären; und er neigt deshalb zu der Annahme, dass die Griechen und Inder die fragliche Theorie von einem anderen Volke, wahrscheinlich von den Semiten, entlehnt haben. Lassen sich nun aber andere Berührungen zwischen Indien und Griechenland im 6. Jahrhundert wahrscheinlich machen, werden wir da nicht diese merkwürdige Uebereinstimmung mit demselben Recht durch eine directe Entlehnung erklären dürfen, wie durch Zurückführung auf eine unbekannte gemeinsame Quelle?

Mit Ueberraschung habe ich eine Mittheilung gelesen, die A. Furtwaengler kürzlich auf dem Orientalistencongress in Rom gemacht hat, dass nämlich griechische Gemmen aus dem 7. Jahrhundert im Pendschab gefunden worden seien. In dem neunten Bulletin heisst es auf S. 26: ,On a trouvé au Penjab, dans l'Inde, quelques pierres gravées grecques (aujourd'hui au British Museum) qui datent du viie siècle av. J. Chr. et qui prouvent l'existence de quelques relations entre ces pays si éloignés. Ce fait peut aussi être cité en faveur de l'opinion de ceux qui font dériver de l'Inde la théorie pythagoréenne de la migration des âmes, opinion qui est la plus probable par tant d'autres raisons.'

Tübingen, im October 1899.

Das Datum des Candragomin.

Von

Bruno Liebich.

I.

Kalhaṇa nennt in seiner Râjataraṅginî als alte Könige von Kashmir Hushka, Jushka und Kanishka (I, 168). Obwohl ihrer Herkunft nach Turushka's (Türken), waren sie gute Regenten (170). Er erwähnt die lange Dauer ihrer Regierung (171). Nach einem nicht genau bezeichneten Zeitraum folgt auf sie Abhimanyu (174). Er gründet die Stadt Abhimanyupura (175).

Es folgt nun der vielbesprochene Vers, der der grammatischen Thätigkeit Candragomins in Bezug auf Kashmir gedenkt (176). Da seine Lesung in der monumentalen Ausgabe der Râjataraṅginî von Aurel Stein (Bombay 1892) leider keine Verbesserung, sondern das Gegentheil bedeutet, bin ich gezwungen, die nun schon über 50 Jahre währende Discussion über diesen Śloka noch einmal aufzunehmen.

Aurel Stein liest:

चन्द्राचार्यादिभिर्लब्ध्वा देशात्तस्मात्तदागमम् ।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतम् ॥

und bemerkt dazu: A_1 (der Codex archetypus) originally as above; A_1 or a later hand has altered this to °देशं तस्मात्, but A_3 has restored the first reading. G and R have °देशं in text and °देशात् in margin. Bühler und alle übrigen haben umgekehrt *deśaṁ* für die prima manu Lesung angesehen; aber nicht darauf kommt es an,

was der Schreiber dieses nach Bühler 100 bis 150, nach Stein 200 Jahre alten Codex, sondern was Kalhaṇa selbst geschrieben hat oder geschrieben haben kann. Die Lesung Steins bietet ja der Uebersetzung keine Schwierigkeiten; die Worte bedeuten: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie aus diesem Orte (oder Lande) seine Tradition erlangt hatten, das Mahâbhâshya verbreitet und eine eigene Grammatik verfasst.' Was soll das aber heissen? *deśât tasmât* kann sich doch nur auf das im vorigen Verse genannte Abhimanyupura oder höchstens auf das Land Kashmir beziehen. Das widerspricht aber der von Bhartṛihari und Târanâtha unabhängig voneinander bezeugten Ueberlieferung. Und wenn der Âgama schon im Lande war, so war ja Candragomins Thätigkeit eigentlich überflüssig, oder sicher nicht auffallend genug, um in diesem Zusammenhange erwähnt zu werden. Und wie wären endlich die Abschreiber dazu gekommen, das simple *deśât* in das dunkle und schwierige *deśaṁ* zu verändern? Bühler behält unzweifelhaft Recht, wenn er (*Report of Kaśmir,* S. 70) umgekehrt in der Lesung *deśât* einen wenig glücklichen Versuch der kashmirischen Pandits sieht, die lectio difficilior *deśaṁ* zu corrigiren. Die Lesung Steins ist abzulehnen, und für die Interpretation ist nach wie vor von der Lesung *deśaṁ* auszugehen, die in allen älteren Ausgaben steht und auch von Durgâprasâd in die Ausgabe der Bombay Sanskrit Series aufgenommen worden ist.

Ich habe seit langem meine eigenen Gedanken über diese Stelle, die ich nun anderen zur Begutachtung vorlegen will. Um aber verständlich zu sein, muss ich die älteren Deutungsversuche in thunlichster Kürze recapituliren. Die editio princeps (Calcutta 1835) las *labdhâdeśaṁ,* wofür von Böhtlingk (Pâṇini ii, 1840) *labdhvâdeśaṁ* eingesetzt wurde. Diese feine Conjectur ist von allen späteren Erklärern angenommen und durch den Codex archetypus bestätigt worden. Troyer las in der zweiten Zeile *Candravyâkaraṇaṁ* für *svaṁ ca vyâkaraṇaṁ,* was, wie sich jetzt herausstellt, auf einer Randglosse im Archetypus beruht. Die für uns allein in Betracht kommende Form des Verses lautet also:

चन्द्राचार्यादिभिर्लब्ध्वादेशं तस्मात्तदागमम् ।
प्रवर्तितं महाभाष्यं स्वं च व्याकरणं कृतम् ॥

Diese Form ist, wie ich glaube, beizubehalten.

In der Uebersetzung wurde ein entschiedener Fortschritt gemacht durch GOLDSTÜCKER und KIELHORN, welche erkannten, dass *âgama* hier nicht das Kommen bedeute, wie die älteren Uebersetzer annahmen, sondern (nach KIELHORN) die grammatische Tradition. Zugleich setzte KIELHORN aus einer ähnlichen Stelle im vierten Buche *deśântarât* an die Stelle von *deśaṁ tasmât*, und diese Conjectur fand den Beifall von BÜHLER an der oben genannten Stelle und auch von HULTZSCH (*Ind. Ant.* 1889, S. 73), der demgemäss übersetzt: 'Chandrâchârya and others brought into use the Mahâbhâshya, having obtained its traditional interpretation from another country, and composed their own grammar.'

Trotz so gewichtiger Unterstützung kann ich mich mit der Aenderung KIELHORNS, die übrigens von ihm selbst nicht ohne Bedenken gegeben wurde, nicht befreunden. Sie ist etwas gewaltthätig und graphisch nicht begründet; und was die Hauptsache, betrachtet man den Vers nicht isolirt, sondern in seinem Zusammenhange, so sieht man, dass das Wort *tasmât* gar nicht entbehrt werden kann, da es die Verbindung mit der übrigen Erzählung herstellt. Was ist nun zu thun? Ich zerlege die Lautgruppe *tadâgamam* nicht wie alle bisherigen Erklärer in *tad-âgamam*, sondern in *tadâ âgamam*, und erhalte so einen Satz, der zwar nicht gerade schön gebaut, aber sprachlich correct ist und auch den richtigen Sinn ergibt. Anknüpfend an das Subject des vorhergehenden Verses, den König Abhimanyu, führt Kalhaṇa fort: ‚Von Candrâcârya und anderen wurde, nachdem sie von ihm den Auftrag und dann (vom Berge Trikûṭa) die Tradition erhalten hatten, das Mahâbhâshya eingeführt und eine eigene Grammatik verfasst.‘ Da es sich um ein wichtiges, folgenreiches Ereigniss in der indischen Litteraturgeschichte handelt, so werden die Leser zu Kalhaṇa's Zeit trotz der Kürze des Ausdruckes über den Sinn nicht im Zweifel gewesen sein. Schlecht stilisirt ist der

Satz in jedem Fall, denn das *âdi* in *Candrâcâryâdibhir,* das doch keiner zu ändern gewagt hat, passt nur zur ersten Hälfte der zweiten Zeile, aber nicht zur zweiten. Vergleichen wir nun den Bericht Bhartṛihari's über die gleiche Angelegenheit, namentlich den Vers:

पर्वतादागमं लब्ध्वा भाष्यबीजानुसारिभिः ।
स नीतो बहुशाखत्वं चन्द्राचार्यादिभिः पुनः ॥

so ist die Aehnlichkeit im Ausdruck zwischen beiden Stellen unverkennbar. Es wird wohl nicht zu kühn sein, anzunehmen, dass Kalhaṇa diese Stelle Bhartṛihari's gekannt hat, und dann erklärt sich auch die Kürze und die Schwerfälligkeit aus dem Bemühen, die ihm vorschwebenden Worte in den Lauf seiner Erzählung einzuflechten. So lösen sich, denke ich, alle Schwierigkeiten in befriedigender Weise und ohne Anwendung von Kraftmitteln.

Nehmen wir nun den Faden der Erzählung wieder auf. Zu jener Zeit, berichtet Kalhaṇa weiter, waren die Buddhisten (*bauddha*) im Lande mächtig (177). Sie besiegten die Gegner in den Disputationen, und als Feinde der Ueberlieferung (*âgamadvishaḥ*) schafften sie den im Nîla-Purâṇa gelehrten Cultus ab (178). Aber bald darnach tritt eine Reaction ein. Ungünstige klimatische Verhältnisse begünstigen die Wiedererhebung der zurückgedrängten Volksreligion: die Nâga's, die keine Opfer mehr erhielten, rächten sich durch harte Winter und grossen Schneefall, so dass viele Leute umkamen und der König seine Residenz verlegen musste (179. 180). Der Brahmane Candradeva führte das Nîla-Purâṇa wieder ein, und die zur Landplage gewordenen Bettelmönche wurden beseitigt (182—184). Nach einer Reihe von weiteren Herrschern wird das Land von Mleccha's überfluthet und es folgt als König Mihirakula (289), von dessen grausamen Thaten dann ausführlich berichtet wird.

Ich habe diesen Auszug mitgetheilt, weil er uns trotz aller Verworrenheiten und Phantastereien des Details, das ich übergehe, wenigstens eine obere und untere Grenze für Candragomins Zeit gibt. In Hushka und Kanishka (die Namen stehen bei Kalhaṇa im Compositum, auf die Reihenfolge kommt es also nicht an) hat man

die nordischen Eroberer Kanishka und Huvishka erkannt, deren Regierungszeit von 85—142 n. Chr. fällt (nach Cunningham 10 Jahre später). Auch Mihirakula ist uns aus Inschriften und Münzen und aus chinesischen Berichten bekannt. Hiuen-tsañ erzählt uns, dass er von seiner Residenz Sâkala aus über Indien herrschte, dann aber wegen seiner grausamen Verfolgung der Lehre Buddha's von dem frommen König Bâlâditya von Magadha, der ihm früher Tribut gezahlt hatte, mit Krieg überzogen, besiegt und zum Tode verurtheilt wurde. Auf die Fürsprache von Bâlâditya's Mutter aber blieb er am Leben und wurde schliesslich noch König von Kashmir. Seine Zeit fällt um 540 n. Chr. Innerhalb dieser Grenzen also muss, wenn das Zeugniss des Chronisten irgend welchen Werth hat, Candragomin gelebt haben.

II.

Pâṇini lehrt den Gebrauch des Imperfectums für Ereignisse, die hinter dem laufenden Tage zurückliegen (iii, 2, 111), den des Perfectums für eben solche Ereignisse, die sich obendrein ausserhalb des Gesichtskreises des Sprechenden zugetragen haben (115). Zu der ersteren Regel macht Kâtyâyana eine Anmerkung: auch da gebrauche ich das Imperfectum, wo von allgemein bekannten Ereignissen die Rede ist, die ich zwar nicht gesehen habe, aber hätte sehen können. Patañjali gibt uns dazu die bekannten Beispiele: **अरुणद्यवनः साकेतम् । अरुणद्यवनो मध्यमिकाम्** (nach anderer Lesung **माध्यमिकान्**) ‚der Grieche belagerte Sâketa; der Grieche belagerte Madhyamikâ'. Nach allgemein indischer Auffassung hat der Autor dieser Beispiele, sei es nun Kâtyâyana oder Patañjali (ich glaube eher der erstere) die Belagerung jener beiden Städte als Zeitgenosse (die Commentatoren gebrauchen die Ausdrücke *idânîntana* und *tulyakâla*) miterlebt, und dementsprechend wählen die späteren Grammatiker ihre Beispiele. So im Jainendra-Vyâkaraṇa: **अरुणन्महेन्द्रो मथुराम्**, bei Hemacandra: **अरुणात्सिद्धराजो ऽवन्तीन् । अजयत्सिद्धः सौराष्ट्रान्** (*Ind. Ant.* vii, 267).

Sehen wir nun zu, wie sich Candragomin zu dieser Regel verhält, so ergibt sich, dass sie in seinem Sûtrapâṭha fehlt, dass er sie also für entbehrlich gehalten hat. Da er aber in der Eingangsstrophe verspricht, eine zwar leichte und klare, aber doch vollständige (*laghuvispashṭasaṁpûrṇam*) Wortlehre zu liefern, so liegt ihm in solchen Fällen, wo sein System im Vergleich mit dem der Pâṇinîya's eine Lücke aufzuweisen scheint, die Verpflichtung ob, die Auslassung zu begründen, und dies geschieht regelmässig in der Vṛitti. So finden wir denn auch in der Candra-Vṛitti zu seinem Sûtra परोक्षे लिट् (I, 2, 81) die Bemerkung: परोक्षे च लोकविज्ञाते प्रयोक्तुर्दर्शनविषये दर्शनयोग्यत्वात्परोक्षत्वाविवक्षायां लङ् भवत्येव। Nun folgt als Beispiel in meiner Devanâgarî-Copie der Handschrift in Kathmandu: अजयज्जप्तो हूणानिति।

Die Einfälle der Hûṇa (Ephthaliten, weisse Hunnen) in Nordindien bilden eine bekannte Landmarke in der klippenreichen indischen Geschichte. Ein Volk tatarischen Ursprungs, setzen sie sich um 420 n. Chr. am Oxus fest, schlagen die Sassaniden-Könige Yezdegerd II. (438—457) und Fîrûz (457—484), und erobern zwischen 465 und 470 Gandhâra und das Pendschab. Ihr Führer heisst in den chinesischen Quellen Lae-lih. Das ganze übrige Nordindien gehorchte damals den kaiserlichen Gupta's. Bei dem ersten Versuch, in dieses Reich vorzudringen, wird Lae-lih von Skandagupta (bis 480 n. Chr.) besiegt. Aber Lae-lihs Sohn Toramâṇa (c. 490—515 n. Chr.) erneuert die Angriffe mit solchem Erfolge, dass das Reich der Gupta's dabei zerfällt. Die Einfälle der Hûṇa erreichen ihr Ende mit dem Jahre 544 n. Chr., wo ein Bund indischer Fürsten unter Yaśodharman, Vishṇuvardhana von Malwa und Narasiṁhagupta Bâlâditya von Magadha die Macht des Mihirakula, Sohn und Nachfolger des Toramâṇa, in einer grossen Entscheidungsschlacht vernichtet. Vgl. zu diesen Daten jetzt am bequemsten RAPSON, *Indian coins* (1898), S. 28—30. Mihirakula ist mit dem oben aus Kalhaṇa und Hiuen-tsaṅ erwähnten Fürsten dieses Namens identisch. Wer ist nun aber mit dem Sieger in Candragomins Beispiel gemeint?

Berücksichtigen wir, dass es sich nach dem Wortlaut der Regel um ein grosses, ‚weltbekanntes' (*lokavijñâta*) Ereigniss handeln muss, dass also kleinere Gefechte mit Unterfürsten, Statthaltern u. dgl. nicht in Betracht kommen, so scheint es mir zweifellos, dass der Abschreiber die Ligaturen *jja* und *dgu* im Alphabet des Originals (vgl. GgN 1895, S. 313 f.) verwechselt hat, dass wir also zu lesen haben: **अजयद्गुप्तो हूणानिति** ‚Gupta besiegte die Hunnen'. Dies ist, nebenbei bemerkt, offenbar das Prototyp zu dem zweiten Beispiel Hemacandra's, wie das erste den Beispielen des Bhâshya nachgebildet ist.[1] Ich werde bei der weiteren Durchsicht meiner Handschrift darauf achten, ob sich dasselbe Versehen des Abschreibers auch anderwärts nachweisen lässt. Ist meine Vermuthung richtig, so haben wir nur noch zu entscheiden, welcher der beiden erwähnten Siege von Candragomin gemeint ist, da an beiden Gupta-Fürsten betheiligt waren. Man wäre vielleicht geneigt, zunächst an die Vernichtungsschlacht des Jahres 544 zu denken. Bei näherer Erwägung aber muss die Entscheidung, denke ich, zu Gunsten des ersten Sieges fallen.

Es scheinen mir dabei folgende Gesichtspunkte massgebend: 1. Die Verwendung des Namens des Volkes (*Hûṇân*) passt besser auf die Zurückweisung des ersten Einfalls, wo sie eine für Indien noch fremde Erscheinung waren; im zweiten Falle, bei der Besiegung eines Mannes, dessen Vater schon über halb Indien herrschte, würde nach meinem Gefühl eher der Name des Fürsten genannt worden sein: Gupta besiegte den Mihirakula. 2. Es ist nicht eben wahrscheinlich, dass die friedliche litterarische Thätigkeit Candragomins in der Zeit des Buddhistenverfolgers Mihirakula stattfinden und gelingen konnte, der den Tod des Patriarchen Âryasiṁha veranlasste, und von dessen Grausamkeit Hiuen-tsaṅ und Kalhaṇa nicht genug erzählen können; umsomehr werden wir 3. der positiven Angabe Kalhaṇa's Glauben schenken dürfen, der Candragomins

---

[1] Aus der Form von Hemacandra's erstem Beispiel möchte ich dann weiter schliessen, dass ihm die Lesart Mâdhyamikân, nicht Madhyamikâm, vorlag.

Wirken ausdrücklich in eine frühere Zeit verlegt, in eine Zeit, in der der Buddhismus in hoher Blüthe stand.

So kommen wir unter Berücksichtigung aller Umstände zu dem Schluss, dass Candragomin ein Zeitgenosse des Sieges von Skandagupta über die Hunnen war und somit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts n. Chr. angehört.

Breslau, 22. November 1899.

Māyā.

Von

Alfred Hillebrandt.

Die Terminologie des Rituals weist *ghorá,* die Beschwörung, den Aṅgiras, *māyá,* die Zauberkunst, den Asura's zu.[1] Wir begegnen dieser Vertheilung schon im AV., der VIII, 10, 22 Asura's und māyā, Pitaraḥ und svadhā, Manuṣya's und kṛṣi-sasya, die sieben Ṛṣi's und brahman-tapas zusammenstellt.[2] AV. XIX, 66, 1 lässt die *ásurā māyínaḥ* umherwandeln *áyojālā ayasmáyaiḥ pāçair aṅkínaḥ.* Das zeigt, dass die ältere Zeit der Asurakunst (*māyā*) noch einen weiteren Umfang gab als die spätere, die *aṅgulinyāsa* als deren Charakteristicum ansieht.[3] AV. II, 29, 6 heisst es:

savāsínau pibatām manthám etám
açvíno rūpáṃ paridháya māyám ||

also das Annehmen der Gestalt oder Schönheit der Açvins wird hier als *māyá* bezeichnet, und andere Verse leisten derselben Deutung

---

[1] Rituallit. p. 169 ff. MAGOUN, Āsurīkalpa; BLOOMFIELD, SBE. XLII, p. XX ff.

[2] Cf. noch III, 9, 4; IV, 23, 5.

[3] Nach v. BRADKE bezeichnet *māyá* ,das ausserordentliche Können und vorzüglich die besonderen Künste, welche über das Regelmässige und Natürliche hinausgreifen'. *ZDMG.* XLVIII, 499. Diese Erklärung trifft nahezu das Richtige. Nur brauchen wir nicht soweit zu gehen und werden die Bedeutung ,Zauber, Zauberkunst', welche jene Kunst etwas genauer definirt, in allen Fällen als ausreichend ansehen können; *māyín* demnach = ,Zauberer'. Nach LUDWIG, ṚV. III, bezeichnet *māyā* ,die aus dem Innern des Wesens quellende Productions- oder überhaupt Wirkungsfähigkeit, theils in Uebereinstimmung, theils in Widerspruch mit dem Weltlauf'.

Vorschub. AV. vi, 72, 1 spricht von *vápūṅṣi kṛṇvánn ásurasya māyáyā.* Noch deutlicher heisst es ṚV. iii, 53, 8:

rūpáṃrūpam maghávā bobhavīti
māyā́ḥ kṛṇvānas tanvàṃ pári svā́m |

,In jegliche Gestalt wandelt sich gern Maghavan, indem er seinen Leib in Māyā's kleidet.' Indra heisst vi, 47, 18 *māyā́bhiḥ pururū́pa*:

rūpáṃrūpaṃ prátirūpo babhūva
tád asya rūpáṃ praticákṣaṇāya |
índro māyā́bhiḥ[1] *pururū́pa īyate* —

Also auf den Gestaltenwandel bezieht sich hiernach die Kunst der *māyin's* und dieser Gestaltenwandel spielt in Indien, wie man aus dem Kathāsaritsāgara und seinen Beispielen ersehen kann, eine grosse Rolle. Nicht nur in Indien, überall in der Welt der Hexerei sind Verwandlungen ein beliebtes Thema.[2]

Aus dem ṚV. ist noch iii, 38, 7 hierherzuziehen:

anyádanyad asuryàṃ vásānāḥ
ní mayíno mamire rūpám asmin |

,Bald die eine, bald die andere Gestalt haben in Asurakunst sich kleidend die Zauberer ihm angelegt.'[3] Als Terminus finden wir hier *mā* mit der Präposition *ni*, sonst ohne sie, i, 159, 4:

té māyíno mamire suprácetaso
jāmī́ sáyonī mithuná sámokasā |

,Die Zauberer haben mit besonderer Klugheit die beiden Geschwisterpaare geschaffen'; zu ergänzen ist, wie sich aus *māyín* ergibt: *māyáyā.* In ix, 83, 3, steht das Wort direct daneben:

māyāvíno mamire asya māyáyā
nṛcákṣasaḥ pitáro gárbham á́ dadhuḥ |

---

[1] *Sāy: jñānair ātmīyaiḥ saṃkalpaiḥ.*

[2] Cf. z. B. Weinhold, *Zur Geschichte des heidnischen Ritus,* S. 10 ff.

[3] In der Verbindung von *anyádanyad* mit *rūpám* folge ich Foy, KZ. xxxiv, 230, Note 1.

Hier hilft ihnen Soma's Māyā; man kann dazu VI, 44, 14 vergleichen:

asyá máde purú várpāṅsi vidvān
Índro vṛtrāṇy apratí jaghāna |

Für *māyá* scheint ein ihren Inhalt umschreibender Ausdruck *várpaṇīti* zu sein ‚die Körperkunst'. *várpas* ist Doublette zu *rūpá.*[1] III, 34, 3 scheint die *várpaṇīti* der *çárdhanīti* (Heerführung) gegenüberzustehen.[2]

Māyá besitzen Freund und Feind;[3] es handelt sich darum, die des Feindes zu beseitigen, zu übertreffen. Worte, die wahrscheinlicher Weise der Terminologie dieser *āsurī vidyā*[4] angehörten, sind aus dem ṚV.: *pari + grabh* V, 31, 7; *vi + çṛt* II, 27, 16; *vi + day* VI, 22, 9; *pad* (Caus.) + *ni* II, 11, 10;[5] *mi* I, 117, 3; *pra + mi* I, 32, 4; *muṣ* VI, 44, 22;[6] *vṛh* VI, 45, 9; *sah* VII, 98, 5; *ava + han* V, 40, 6: also man ‚stiehlt' den feindlichen Zauber, ‚reisst ihn heraus', ‚bringt ihn zu Falle', ‚schlägt ihn herab'; es handelt sich somit nicht um Beschwörungen allein,

---

[1] Cf. die Citate bei OSTHOFF, BB. XXIV, 136. Dazu noch BUGGE, KZ. XXXII, 66; LEUMANN, ib. 303.

[2] *índro vṛtrám avṛṇoc chárdhanītiḥ*
prá māyínām amināḍ várpaṇītiḥ |

Pāda *b)* ist in Bezug auf die Construction nicht ganz klar; ich möchte *várpaṇītim* zu *māyínām* als Accus. ergänzen. Indra als *pururūpa, puruvárpas* übertrifft noch die Kunst der Zauberer; cf. oben VI, 47, 18: *rūpaṃrūpaṃ prátirūpo babhūva.* Sonst müsste man *pra-amināt* intransitiv nehmen, wofür man sich auf V, 2, 1 *ánīkam asya ná minát* berufen könnte. Die erste Erklärung scheint mir aber besser.

[3] Cf. LUDWIG, ṚV. III, 308. Maṇḍala IV enthält das Wort *māyá* nur in 30, 12. 21, das Wort *māyín* gar nicht. *māyávat* finden wir in 16, 9 in ablehnendem Sinne und im Gegensatz gegen Brahman: *ní māyávān ábrahmā dásyur arta;* V, 2, 9 heissen die *māyā*'s, die die Tradition asurisch nennt, *ádevīḥ.* III, 56, 1 steht *dhíra,* im Gegensatz zu *māyín;* zusammen sind *ṛtāyínī māyínī* X, 5, 3 genannt. In andern Büchern kommt *māyín* Menschen, Dämonen, Göttern aller Art zu, ohne dass ich eine Unterscheidung finden kann. Zu beachten ist vielleicht, dass Varuṇa dreimal (VII, 28, 4; X, 99, 10; 147, 5) so heisst.

[4] Cf. X, 53, 9: *tváṣṭā māyá vet.*

[5] *ní māyíno dānavásya māyá ápādayat.* Cf. VI, 20, 4:
çatáir apadran paṇáya indrā́tra — |
vadhaíḥ çúṣṇasyāçúṣasya māyáḥ — (*apadran*).

[6] *amuṣṇād áçivasya māyáḥ.*

sondern auch um feindliche Praktiken, Blendwerk aller Art, wie wir sie in dem Kauçikasūtra kennen lernen,[1] denen man entgegenarbeitet. Māyā's sind eine ‚Kunst', die man erwirbt: ‚er kannte die Māyā's' heisst es in dem oben citirten Verse x, 53, 9 von Tvaṣṭṛ. Die māyā's der Āditya's, die gegen den *abhidrúh* ṚV. II, 27, 16[2] gerichtet sind, stehen parallel mit ihren pâça's und erinnern an jene oben genannten *as. áyojālā ayasmáyaiḥ pâçair aṅkíno māyínaḥ* des AV. Man herrscht mit ihrer Hilfe über den Menschen;[3] gewinnt die Oberhand (*prabhū*);[4] mittels ihrer Māyā's wollten die Dasyu's emporschleichen und zum Himmel aufsteigen.[5] Auch das Opfer gehört in den Bereich der Māyā's.[6] Charakteristisch scheint mir ṚV. I, 80, 7 zu sein, wo Indra māyáyā den ebenfalls des Zaubers kundigen *mṛgá* schlägt;[7] dieser erinnert an den *māyāvin mṛgarūpa*, den *māyāmṛga*, die goldene Gazelle, der Rāma auf Sītā's Wunsch nachstellt. Wir haben von diesem Mṛga im ṚV. nur kurze Andeutungen,[8] wiederum ein Zeichen, dass der Sagenschatz jener Zeit viel umfangreicher, als wir wissen, gewesen sein muss.

Die Schöpfung in ihrer Gesammtheit oder ihren Theilen ist ein Zauberwerk der Götter. Indra stützt *māyáyā* die Sonne vor dem Herabfallen II, 17, 5;[9] Sonne und Mond folgen einander *māyáyā*. Die Maruts blasen *māyáyā* ṚV. IX, 73, 5 das verhasste Fell fort. Agni geht als Hotṛ III, 27, 7 *māyáyā* voran. Āditya schafft AV. XIII, 2, 3

---

[1] Rituallitt. 176.

[2] Zu diesem Verse vgl. FOY, KZ. XXXIV, 274.

[3] VIII, 23, 15: *ná tásya māyáyā caná ripúr īçīta mártyaḥ |*
yó agnáye dadâça havyádātibhiḥ ||

[4] VI, 63, 5.

[5] VIII, 14, 14: *māyâbhir utsísṛpsata índra dyâm ārúrukṣataḥ |*

[6] v. BRADKE, *ZDMG.* XLVIII, 489. Die Yajñiya's besitzen *māyâ* x, 88, 6.

[7] *yád dha tyáṃ māyínaṃ mṛgám*
tám u tváṃ māyáyāvadhīr —

[8] Cf. noch VIII, 3, 19: *nír árbudasya mṛ́gayasya māyíno*
níḥ párvatasya gâ ājaḥ ||
und VIII, 23, 14 den *māyín rakṣás,* den Agni verbrennen soll.

[9] Seine *māyâ*'s finden wir auch III, 34, 6; 53, 8 (s. oben, S. 317); IV, 30, 12. 21; x, 54, 2; 73, 5; er heisst VIII, 76, 1 *māyín.*

māyáyā Tag und Nacht. Man sieht, wie die Vorstellungen in einigen Schriften der späteren Vedānta-Philosophie, nach der Brahman die Welt wie ein Zauberer schafft, in diesem Vorstellungskreise begründet sind.

Mitrāvaruṇa's grosses Blendwerk ist die Uṣas:

mahī́ mitrásya váruṇasya māyā́
candréva bhānúṃ ví dadhe purutrā́ |[1]

MV. thun noch andere Dinge. Varuṇa's māyā́ mahī́ wird v, 85, 5 verkündet: er hat im Luftraum stehend (wie ein Zauberer) wie mit einer Messschnur die Erde mit der Sonne ausgemessen.[2] Niemand vermag es mit seiner Māyā aufzunehmen, durch die die Flüsse das eine Meer nicht füllen. Varuṇa heisst in dem genannten Verse v, 85, 5 *āsurá*, der Sohn Asura's. Das bringt ihn, wie x, 124 in die Beziehung zu dem *ásura* oder *pitṛ́ ásura*, die den Hintergrund der ersten Verse von x, 124 bildet, in denen Agni, Varuṇa, Soma von ihm zu Indra übergehen. Wir finden diesen Asura auch sonst: *ásurasya māyáyā* lassen Mitra-Varuṇa den Himmel regnen; schirmen sie die Gesetze.[3] Es scheint mir unmöglich, dass hier Vṛtra gemeint sein kann.[4] Dieser Asura ist schwerlich etwas anderes als der alte indoiranische Asura, der sich in Iran zu Ahuramazda weitergebildet hat und nur noch in diesen verdunkelten Wendungen in die indischen Vorstellungskreise hineinragt.[5] Von Varuṇa ist er durchaus zu unterscheiden.

---

[1] III, 61, 7. Cf. v, 63, 4: *māyā́ vāṃ mitrāvaruṇā diví çritā́*
sū́ryo jyótiṣ carati citrám ā́yudham |
Cf. VIII, 41, 3: *ny ùsró māyáyā dadhe (Varuṇaḥ).*

[2] *imā́m ū ṣv ā̀surásya çrutásya*
mahī́ṃ māyā́ṃ váruṇasya prá vocam |
mā́neneva tasthivā́m̐ antárikṣe
ví yó mamé pṛthivī́ṃ sū́ryeṇa ||

[3] v, 63, 3 resp. 7. Vgl. auch x, 177, 1 den *pataṃgám aktám ásurasya māyáyā.* Gehört hierher AV. III, 9, 4: *yénā çravasyavaç cáratha devā́ ivāsuramāyáyā* | ?

[4] GELDNER's Deutung von x, 124 (VSt. II, 292 ff.) halte ich für verfehlt. Ich komme ausführlicher in vol. III meiner Mythologie darauf zurück, aus der dieser Abschnitt auf Wunsch der verehrten Redaction hier abgedruckt wird.

[5] Anders OLDENBERG, *Rel. d. V.* 164.

Ueber Dualtitel.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Max van Berchem hat in seinen Untersuchungen über die officielle Titulatur im Islam[1] gezeigt, wie eng die Ehrennamen der Regenten und Staatsmänner im Islam mit der jeweiligen Gestaltung der staatsrechtlichen Verhältnisse in den muhammedanischen Ländern seit dem Rückgange der centralen Macht des Bagdader Chalifats zusammenhängen. Besonders hat er im einzelnen darauf hingewiesen, wie der Dualismus der theokratischen Würde und der weltlichen Gewalt (*dîn* und *daula*), sowie später die Zusammenfassung dieser beiden Factoren des muhammedanischen Staatslebens, in der Wahl der Titel der Sultane, Minister und Feldherren sich kundgeben.

Wie lebhaft die Thatsache dieses Dualismus im Bewusstsein der Gebildeten waltete, wie er z. B. im 3. Jahrh. d. H. ihr Denken beschäftigte, ist aus dem Umstande ersichtlich, dass die Frage: welche Seite der öffentlichen Gewalt mehr Anspruch auf Würdigung habe, den Gegenstand lebhafter Discussion bildete. Je nachdem man mit seinen Sympathien der einen oder der anderen dieser zwei Sphären zuneigte, gehörte man zu den اصحاب الامامة oder zu den قائلين بالسيف.[2]

---

[1] In mehreren Excursen zu seinen *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum arabicarum* und zusammenfassend in seiner Abhandlung: ‚Eine arabische Inschrift aus dem Ostjordanlande mit historischen Erläuterungen,' *ZDPV.* xvi, 91—105.

[2] Vgl. Ibn al-Faḳîh ed. de Goeje 311, Jâḳût iv, 296.

Noch mehr als dieser Wettstreit hat ein in der Staatsverwaltung zu Tage tretender Dualismus anderer Art seine Spuren in der Litteratur zurückgelassen. Es ist dies der Wettstreit, in den man Schwert und Feder (السيف والقلم) treten liess. Von den politischen Denkern — auch die ichwân al-ṣafâ beschäftigten sich mit diesem Gegenstande —[1] übernahmen die grossen Dichter des 3. und 4. Jahrh. die Behandlung dieser Frage,[2] und nahmen, je nach dem directen Anlasse ihrer Gedichte, Partei für die eine oder die andere der rivalisirenden Mächte der Staatsregierung, das Schwert oder die Feder. Die Pflege dieses Wettstreites, als dessen hervorragendstes Product das Lob der Feder gerühmt wird, das Abû Temmâm in einem Gedicht an den Wezir Muhammed b. ʿAbdallâh b. Zajjât gespendet hat,[3] ist eines jener Motive, die die Dichter und Schöngeister der späteren ʿabbâsidischen Epoche zu dem altererbten Inventar der arabischen Poesie hinzugefügt haben. Auch späte Epigonen[4] lieben es, in Poesie und Prosa dies Thema zu behandeln. Nach Andalusien dringt es erst im 5. Jahrh. Abû Ḥafṣ Aḥmed ibn Burd wird als der erste spanisch-arabische Schriftsteller genannt, der eine رسالة فى السيف والقلم والمفاخرة بينهما verfasste.[5]

So sehr es nun auch in der späteren Litteratur den Anschein gewinnt, als ob der Darstellung dieses Wettstreites vorwiegend belletristische Bedeutung zukäme, konnten wir auch bisher ersehen, dass sie ihre Wurzeln nicht im Adab hat, in dem die Behandlung der verschiedensten Antithesen allerdings einen breiten Raum einnimmt, sondern Betrachtungen über Verhältnisse und Ein-

---

[1] STEINSCHNEIDER, *Hebr. Bibliographie* XIII, 33.

[2] Eine grosse Sammlung solcher Gedichte von Kuśâǵim (dessen Gedicht auch al-Fachrî, ed. AHLWARDT 172), Ibn al-Rûmî u. A. ist bei Ḥuṣrî, Zahr al-Âdâb[1] I, 32—35.

[3] Chizânat al-adab I, 214: وهى احسن وافخم من جميع ما قيل فى القلم.

[4] z. B. im VIII. Jahrh. verfasst Śafîʿ b. ʿAlî b. ʿAbbâd aus Askalon (st. 730) الدرّ المنتظم فى مفاخرة السيف والقلم, Ibn Ḥaǵar al-ʿAskalânî (Wiener Hschr. Mixt. nr. 245) II, fol. 53.

[5] al-Ḍabbî ed. CODERA nr. 354; Makk. II, 367. Aus dem VIII. Jahrh. ein Gedicht des Kâtib des Merinidenfürsten Abû ʿInân, Abû Abdallâh b. Ǵuzejj حين تنازع الكتّاب ارباب القلم والرّؤساء اصحاب السيوف Makk. I, 573.

richtungen des Regierungsapparates ihre Anregung verdankt. Man kennt die grosse Bedeutung, die der Stilkunst in der muhammedanischen Staatsverwaltung zukam. Nicht untergeordnete Kanzleibeamte sind es, welche die Feder führen zum Ausdruck der Ideen, die ihnen von denkenden Oberen zugeführt werden. Der Kâtib selbst ist an der höchsten Stelle; — الكُتّاب ملوك على النّاس sagte der Chalife al-Ma'mûn —[1] er ist Politiker und Diplomat und kann sich um so höher emporschwingen, je mehr Gewandtheit er in der Handhabung der stilistischen Kunst bekundet. Es wäre überflüssig Beispiele dafür anzuführen, wie viele Männer die höchsten Würden im Staate der Kunst ihrer Feder verdankten.

Mit dem Kanzleimann, dessen Feder die innere und äussere Politik besorgt, wetteifert der Mann des Schwertes; den ارباب الوظائف الدينيّة والديوانيّه stehen gegenüber die ارباب السّيوف als rivalisirende Factoren in der Förderung der Staatsinteressen.[2]

Nicht nur Dichter und Schöngeister, sondern in viel hervorragenderer Weise haben Geschichtsforscher und politische Doctrinäre Veranlassung, sich mit der Frage zu beschäftigen: ob der Feder oder dem Schwerte mehr Wichtigkeit in Bezug auf die Förderung des Staatswohles zugeeignet werden mag. Man hat sich in diesen Kreisen in der Regel für die Parität der beiden Factoren ausgesprochen. ‚Das Reich wird durch die Feder regiert[3] und durch das Schwert behütet.'[4]

Als Ideal des Staatsmannes gilt natürlich, wer die Fähigkeit hat, sich in beiden Sphären hervorzuthun, im Dîwân und im Felde, der sowohl sejf als auch ḳalam führen kann. Selbst Souveräne legen sich zum Zeichen ihrer allumfassenden Begabung das Attribut eines صاحب السيف والقلم bei.[5] Unter den Veziren kommen solche

---

[1] al-Maḥâsin wal-aḍdâd ed. VAN VLOTEN 166, 4.

[2] VAN BERCHEM, *Corpus Inscript. arab.* I, 243.

[3] Aḥmed b. Jûsuf, Vezir des Ma'mûn sagte: بالأقلام تُساق الاقاليم Ṯa'âlibi, *Syntagma* ed. VALETON 32, 11.

[4] Man vergleiche z. B. die Darlegungen im al-Fachrî ed. AHLWARDT 62.

[5] VAN BERCHEM, ibid. 91. 93.

Leute in kleinen Staaten öfter vor, z. B. unter den Staatsmännern der Mulûḳ al-ṭawâ'if in Spanien, wo sie sich gern den prunkhaften Titel ذو الوزارتين ‚Inhaber der beiden Vezirate' spenden lassen. Man sehe nur die vielen Träger dieses Titels in dem von Ibn Châḳân in seinen Ḳalâ'id al-'iḳjân behandelten Kreise von Dichtern und Staatsmännern.

Die Vorliebe für die Ertheilung und Führung solcher Titel steht in Zusammenhang mit einer bereits in älteren Perioden der arabischen Sprache wahrnehmbaren Neigung zu Epithetis, die aus der Zusammensetzung von _du_ mit Dualnomina bestehen. Den Freigebigen[1] nennt man ذو اليمينين den Mann mit zwei rechten Händen;[2] so nennt z. B. Chansâ ihren Bruder Ṣachr.[3] Den Ǵemîl b. Ma'mar al-Ǵumaḥî nannte man wegen seines Muthes, nach anderen, weil er im Bewahren der ihm anvertrauten Geheimnisse sehr unzuverlässig war, ذو القلبين, den Mann mit den beiden Herzen.[4] Häufig sind solche Epitheta bereits unter den Männern der ältesten Zeit des Islam. Man kann diese Benennungen am bequemsten bei der Durchmusterung der الذواء-Kapitel im Muraṣṣa' des Ibn al-Aṯîr (ed. SEYBOLD) überblicken. Eine Anzahl derselben hat Ibn Rosteh seinem Kapitel über die jemenischen Ḏû-Titel einverleibt und nach ihren Beziehungen erklärt.[5] Reichlicher, wenn auch nicht ganz erschöpfend, hat die berühmtesten Epitheta dieser Art Abû Bekr al-Chwârizmî bei Gelegenheit eines Sendschreibens an einen Beamten des Ṣâḥib ibn 'Abbâd zusammengestellt:[6]

---

[1] In diesem Sinne sagt Farazdaḳ von 'Abbâs b. al-Walîd (ed. BOUCHER 160, 6) كلتا يديه يمين غير مخلفة الخ, was Ibn al-Bawwâb in seinem Lobgedichte an Ma'mûn nachgeahmt zu haben scheint: ما من يديك شمال كلتا يديك يمين, Aġ. xx, 45, 4; vgl. Noten zu Ḥuṭ. 77, 22; 90, 3.

[2] So wird auch der Feldherr des Ma'mûn, Ṭâhir b. al-Ḥusejn genannt, weil er die gefangenen Rebellen eigenhändig mit seinem Schwerte spaltet, Ibn Badrûn 259.

[3] Dîwân al-Chansâ, ed. Beirut [1] 28, 12.

[4] Usd al-ġâba I, 295 unten, Bejḍ. zu Sure 33, 4 (II, 122, 7), wo ein anderer Ǵemîl genannt wird.

[5] *Biblioth. Geogr. arab.* ed. DE GOEJE VII, 214.

[6] Rasâ'il ed. Stambul (Ǵawâ'ib, 1297) 46; fast gleichlautend ibid. 213.

وعليّ بن سعيد ذو القَلَمَيْن [1] والفضل بن سهل ذو الرئاستين [2] واسحاق بن كنداج ذو السيفين [3] وصاعد بن مخلد ذو الوزارتين [4] وفى المتقدمين خزيمة ابن ثابت ذو الشهادتين [5] وقيس بن مسعود ذو الجَدَّيْن [6] وابن الشريد ذو السهمين [7] والنعمان بن المنذر بن ماء السماء ذو القرنين [8] وكعب بن ماتع [9] ذو الكتابتين وجعفر ذو الجناحين [10] وعثمان ذو النورين ،

---

[1] War Kâtib des Chalifen Ma'mûn und erhielt den Titel des ‚Mannes mit den zwei Federn', weil er sowohl des arabischen als auch des persischen Stiles mächtig war. — Bei maghrebinischen Männern hat der Ruhm, dass sie ‚zwei Federn' führen können, die Bedeutung, dass sie sowohl in maghrebinischem als auch in östlichem (oder, wie man diesen besonders nennt, ägyptischem خطّ مصريّ Maḳḳ. II, 55, 2; Ṭab. Ḥuff. XXI, 11; Kutubî II, 169, 6 v. u.) Schriftcharakter gleich geläufig und zierlich schreiben können: يكتب بالقلمين المغربيّ والمشرقيّ وكليهما فى غاية الجودة ومثل هذا يُعَدّ نادرًا. Ibn Chaldûn, *Hist. Berb.* I, 430 über die Bevorzugung von Schreibern, denen beide Schriftarten vertraut waren. Wenn also Ibn Ḥajjân vom jüdischen Vezir Samuel b. Naghdêla rühmt كتب بالقلمين, so kann dies nicht mit Dozy (Einleitung zu Bajân al-muġrib 97, 1) erklärt werden, dass er sowohl arabisch als auch hebräisch schrieb, sondern dass auch Samuel sowohl die östliche als auch die westliche Art der arabischen Schrift mit gleicher Fertigkeit handhabte.

[2] Ibn Challikân nr. 540 لانّه تقلّد الوزارة والسّيف.

[3] Ein Feldherr des Chalifen al-Muʿtaḍid, den dieser mit zwei Schwertern umgürtete vgl. Aġ. XVIII, 185, 16. Zur Umgürtung mit zwei Schwertern vgl. Ṭab. III, 588: Al-ʿAbbâs erscheint dem Chalifen al-Mahdî im Traum und umgürtet ihn mit zwei Schwertern zur Ausrottung der Ketzer. Damit ist wohl die religiöse und die weltliche Macht gemeint.

[4] Secretär des ʿAbbâsiden al-Muʿtamid. Nach seiner Absetzung im Jahre 272 wird Ismâʿîl b. Bulbul zu dessen Nachfolger ernannt, wobei ausdrücklich gesagt wird: واقتصر به على الكتابة دون غيرها Ṭab. III, 2110, 1.

[5] Usd al-ġâba II, 114, 6 جعل رسول الله شهادتَهُ بشهادة رجُلَيْن.

[6] Der Mann mit doppeltem Glück; was sich darauf bezieht, dass er im Kriege gegen die Perser (Ḏû-Ḳâr) einen Gefangenen erbeutete, für den er ein grosses Stück Lösegeldes erhielt, Muraṣṣaʿ 70; Aġ. II, 51, 8.

[7] Ibn al-Aṯîr II, 372, 18.

[8] Vgl. *Abhandlungen zur arabischen Philologie* II, Anm. 13 zu nr. 28.

[9] Bekannt als Kaʿb al-aḥbâr. Sein Epithet bezieht sich wohl darauf, dass er sowohl der hebräischen als auch der arabischen Schrift mächtig war.

[10] Mit diesem Epithet bereits erwähnt in dem Lobgedicht des ʿUbejdallâh ibn Ḳejs al-ruḳajjât (st. 70) an Muṣʿab b. Zubejr, Dîwân (Hdschr. Kairo, Adab, nr. 511), Nr. 39, V. 20 (in dem Gedichte werden die Ḳurejschiten gerühmt): وعليّ وجعفر ذو الجناحين هناك الوصيّ والشهداء.

II.

In diese Gruppe gehört auch der Titel du-l kifâjatejni, der besonders von der Bûjidenzeit ab gebräuchlich zu sein scheint. Bereits WEYERS und DOZY[1] haben die richtige Erklärung dieser Titulatur gegeben; nichtsdestoweniger scheint es mir nicht ganz überflüssig, auf dieselbe etwas ausführlicher einzugehen.

Das Wort كَفَى ‚Genüge leisten‘ wird von tüchtigen Staatsbeamten angewandt, die den höchsten Anforderungen, die ihr Beruf an sie stellt, zu entsprechen vermögen.[2] ‚Vertraue die öffentlichen Angelegenheiten dem Kâfî (Tüchtigen) an, wenn er auch treulos wäre, denn der durch Ungeschicklichkeit das öffentliche Gut vergeudet, ist schlechter als der Treulose.‘[3] ‚Suche keinen Rath bei einem Erpresser, wenn er auch ein Kâfî wäre, denn wer sich der Hilfe eines ehrlichen Menschen bedient, hat den Vortheil, dass er dem Verdacht entgeht.[4]‘ So lauten verschiedenen Fürstenspiegeln entnommene Rathschläge weiser Leute über die Organe der Staatsverwaltung.[5] Besonders in den Theilstaaten, die zur Zeit des Niederganges des ʿabbâsidischen Chalifates erblühten, gibt man den höheren Staatsbeamten den Titel كُفاة. So z. B. charakterisirt Ibn Ḥauḳal (ed. DE GOEJE 342, 9) die Zustände in der Provinz Transoxanien: اعمالهم مشحونة بالقُضاة والجُباة والكُفاة[6] والوُلاة منزَّلين على ارزاق تتساوى. Hier nehmen die كفاة eine Stelle unter den höheren Verwaltungsbeamten

[1] In den Anmerkungen zu VALETON's *Ṯaʿâlibii Syntagma dictorum brevium et acutorum* (Leiden 1844) 69, Anm. 4; vgl. Dozy, *Supplément* s. v. und die dort verzeichnete Litteratur.

[2] Vgl. Aġ. xv, 161, 4 vom vorislamischen Abû Ḳejs b. al-aslat فكفى وساد.

[3] Muḥâḍ. ud. I, 102: فوّض الامر الى الكافى وان كان خائنا فالمُضيع شرّ من الخائن

[4] Ibid. لا تستنصحنّ غاشّا وان كان كافيا فمن استعان بأمين ربح عدم التهمة

[5] Zum Sprachgebrauche von كَفَى in dieser Bedeutung: die Passivform كُفِيَ ‚er wird durch einen tüchtigen Beamten bedient‘ مخدوم مَكفِىّ Al-Chwârizmî, Rasâ'il 116, 3 v. u. استكفى (vgl. DOZY II, 479ᵃ oben) jemanden als Kâfî in seine Dienste nehmen, Muḥâḍ. ud. l. c. قال بعض الاكاسرة اذا استكفيت رجلا فأسْنِ رِزْقَه وقَوِّ عضُدَهُ وأطْلِقْ بالتدبير يدهُ.

[6] Vgl. ʿUmâra ed. DERENBOURG 330, 2 كُتّابنا وكُفاة بيت المال.

ein. Den Sejf al-daula nennt er in der Einleitung seines Werkes: سليل السراة وشهاب الكفاة وغيث العفاة. Will man nun den hohen Rang und die ausgezeichnete Tüchtigkeit eines Vezirs kennzeichnen, so rühmt man ihn als كافى الكُفاة. So z. B. wird der gelehrte Vezir Ismâ'îl b. 'Abbâd el-Ṭâliḳânî (st. 385) gewöhnlich mit diesem Titel ausgezeichnet[1] und auch der Verfasser der Tadkira, Muḥammed ibn Ḥamdûn (495—562) ist ein berühmter Träger dieses Laḳab.[2]

Das erste Erforderniss eines Staatsbeamten ist also die Kifâja. Diese wird auch öfters theoretisch formulirt.[3] Mâwerdî, der sich unter den muhammedanischen Gelehrten am eingehendsten mit der Lehre über die Qualification der Staatsbeamten beschäftigt hat, stellt die Formel auf, der Vezir müsse sein من اهل الكفاية, denn er könne keine tüchtigen Beamten (كُفاة) mit seiner Stellvertretung in den ihm untergestellten Amtsgeschäften betrauen, wenn er nicht selbst zu den كُفاة gehört.[4] So wird denn auch die Kifâja als Attribut von höheren Staatsbeamten, gewöhnlich noch in Verbindung mit je einem anderen Vorzuge gerne hervorgehoben.[5]

Besonders ruhmvoll ist aber der Ḏu-l-kifâjatejni, d. h. ,der Mann mit beiden Tüchtigkeiten'. Ein bekannter Träger dieses Titels ist der Sohn des Abu-l-Faḍl Muḥammed ibn al-'Amîd, der nach dem Tode seines Vaters die Würde eines Vezirs am Hofe des Bûjiden Rukn al-daula inne hatte.[6] Und damit sind wir wieder zum Dualismus von ,Schwert und Feder' zurückgekehrt. Denn die beiden Tüchtigkeiten, deren dieser und andere Staatsmänner

---

[1] BROCKELMANN, *Litteraturgesch.* I, 89.

[2] Ibn Challikân nr. 665; vgl. 'Umâra l. c. 185, 6: وايّام ملك كنت أكْفَى كُفاتِهِ.

[3] Vgl. z. B. Mufîd al-'ulûm wa-mubîd al-humûm (Kairo 1310) 160.

[4] *Constitutiones politicae* ed. ENGER 34, 10 ff. فلا يصل الى استنابة الكفاة الّا ان يكون منهم. Im Adab al-dunjâ wal-dîn, ed. Stambul 121, 6 v. u. unter den Pflichten des Herrschers: اختيار خلفائه فى الامور ان يكونوا من اهل الكفاية لها والامانة عليها.

[5] Von Jezîd b. Abî Muslim al-Ṯakafî, Secretär des Ḥaǵǵâǵ: كان فيه كفاية ونهضة Ibn Chall. nr. 827; von 'Aun al-dîn ibn Hubejra, Vezîr des Muḳtafî وظهر منه فى ايّام وزارته ما شهد له بكفايته وحسن مناصحته ibid. nr. 817; Sâbûr b. Ardeśîr, bûjidischer Vezir (st. 416) جمعت فيه الكفاية والدراية ibid. nr. 254.

[6] Ibn Chall. nr. 707.

aus dem Kreise der Bûjiden gerühmt werden, sind eben die tüchtige Handhabung der Feder und des Schwertes, die Fähigkeit, neben der obersten Administration des Staates auch die Kriegsangelegenheiten zu leiten; dasselbe was man in einer früheren Zeit als ذو الرئاستين bezeichnete. Abû Bekr al-Chwârizmî[1] umschreibt den Begriff der Doppel-Kifâja in einem seiner rhetorischen Briefe: والشيخ ادام الله عزّه ذو الكفاية للسبق فى الحلبتين والتحلّى بالحليتين فهو فارس القلم واللسان ثم ربّ السيف والسنان. Und darüber sprechen auch die Theoretiker des Staatsrechtes. Nach Mâwerdî[2] gehört es zu den unerlässlichen Erfordernissen des unbeschränkten Vezirs, der gleichsam als Alter ego des Landesfürsten anerkannt ist,[3] dass er die beiden Kifâja's, die des Schwertes und der Feder in sich vereinige وزارة التفويض تجمع كفايتى السيف والقلم. Vom gewöhnlichen Vezir erwartete man diese Doppeleignung nicht. Er ist in erster Reihe Administrator des Staates; kriegerische Tüchtigkeit gilt bei diesem Amte immer nur als nützliche Zugabe.

Aehnliche Bedeutung haben wohl auch noch andere Dualtitel, wie z. B. ذو المَنْقِبَتَيْن, dessen Träger von einem schmeichlerischen Dichter mit dem Zuruf gepriesen wird:

,Du vereinigst ja alle Vorzüge; warum rühmt man dich nur mit zweien?'[4]

Vielleicht gehört auch hieher der unklare Titel ذو العزيمتين in einer durch M. VAN BERCHEM veröffentlichten Inschrift aus dem Jahre 929 (Hauran),[5] obwohl es sehr leicht möglich ist, dass in diesem sowie in anderen Dualtiteln die Vereinigung von religiöser und weltlicher Wirksamkeit[6] (dîn und daula) gemeint ist.

Sehr häufig ist bei hohen Würdenträgern, die zugleich ihrer Abstammung nach Śerife sind, d. h. der Familie des Propheten an-

---

[1] Rasâ'il 213.
[2] Kitâb Ḳânûn al-wazîr wa-sijâsat al-mulk (Hdschr. LANDBERG) fol. 9ª.
[3] KREMER, *Culturgeschichte* I, 185 unten; ibid. 405.
[4] Ibn Challikân nr. 417.
[5] *ZDPV.* XIX, 107.
[6] رياسة الدنيا والدين, SLANE, Ibn Challikân I, 55.

gehören, das Dualepithet ذو المَجْدَين. Sie vereinigen ‚den Adel der Genealogie mit dem der hohen Würden'. Als Beispiel führen wir an die Erklärung, die Al-Bâcharzî in seinem Dumjat al-ḳaṣr wa-ʿuṣrat ahl al-ʿaṣr von diesem Epithet bei Gelegenheit des Abu-l-Kâsim ʿAlî b. Mûsâ gibt, dessen Gastfreundschaft er in Merw (im Jahre 474) genoss:
السيّد الرئيس ذو المجدين ابو القاسم على بن موسى الموسوى جمال العترة الموسويّة المُمْعِن منها فى الطريقة السويّة و اذا عَلَوِيّ لم يكن مثله فى كرم المناسب وشرف المناصب فما هو الّا حُجّة للنواصب[1]

Auch die Verbindung von grosser Gelehrsamkeit mit dem Adel der Abstammung wird durch den Dual ‚Inhaber des Doppeladels' ذو الشَّرَفَيْن ausgezeichnet.[2]

Schliesslich möchten wir noch auf das Vorkommen des Wortes الحضرتَيْن . . . in Titeln aus der Seldschukenzeit hinweisen. Während man sonst unter den ‚beiden Höfen' der ʿabbâsidischen Chalifen die Residenzen von Baġdad und Sâmarrâ versteht,[3] bildet sich zur Zeit der Seldschuken, als der Palast des Sultans für das Staatsleben mindestens die Wichtigkeit erhält, die die Residenz des Schattenherrschers im Chalifenpalast hatte, die Gewohnheit heraus, unter den ‚beiden Höfen' den Hof des Chalifen und den des Sultans zu verstehen. So nennt man den naḳîb al-nuḳabâʾ ʿAlî b. Ṭarrâd al-Zejnabî in Bagdad, zur Zeit des Niẓâm al-mulk: نظام الحضرتين.[4] Er hatte an beiden Fürstenhöfen von Bagdad, dem theokratischen und dem weltlichen, amtliche Stellung. So ist auch ثقة الحضرتين das Epithet eines Staatsbeamten, der zugleich Vertrauensperson sowohl des Chalifen als auch des regierenden Sultans ist.[5]

---

[1] Hdschr. der Wiener Hofbibliothek, N. F., nr. 395, fol. 56ᵃ.

[2] Ibid. fol. 57ᵃ: السّيد العالم شرف السّادة ابو الحسين محمّد بن عبيد الله البلخىّ رحمه سيّد السّادة وشرفهم وبحر العلماء ومُغْتَرَفهم وتاج الاشراف العلويّه المتفرّعين من الجرثومة النبويّة الشادخين غُرَر الآداب فى أَجْبِنَة الأَنساب وهو ولا مثنوية من الشَّرَفَيْن فى الذروة العليا وفى المجدين من أسنمة الدنيا'

[3] Chams rasâʾil ed. Stambul 108: من حفظ اخبار الحرمين والعراقين والحضرتين فقد برز فى الحفظ.

[4] Ibn Challikân nr. 687 s. v. Ibn al-Habbârijja.

[5] al-Bâcharzî, l. c. fol. 62ᵃ.

Zur Grammatik der Sprache der Mortlock-Insel.

Von

P. **W. Schmidt** S. V. D.

Unsere Kenntniss der Sprachen Mikronesiens beschränkt sich fast nur auf einige Wortverzeichnisse, von den grammatischen Verhältnissen ist ausser kurzen fragmentarischen Notizen über einige derselben nichts bekannt.[1] Auch ein bescheidener Beitrag zur Erweiterung unserer Kenntnisse nach der letzteren Richtung hin dürfte deshalb nicht unwillkommen sein. Ein solcher soll in Folgendem geboten sein bezüglich der Sprache der Mortlock-Insel, einer Insel der östlichen Hälfte der Karolinengruppe. Das Ganze basirt auf dem Material, das J. Kubary, der mehrere Monate auf der Insel zubrachte, in den *Mittheilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg* 1878—1879, p. 273 veröffentlichte. Dasselbe besteht aus einem Wörterverzeichniss, einer Reihe von Sätzen und einigen Regeln, von denen letztere indes theilweise einer Correctur bedürftig sind. Im Uebrigen sind insbesondere die Lautverhältnisse sehr sorgfältig aufgenommen worden, wenn allerdings auch einige kleine Unebenheiten noch mitunterlaufen. Das ganze Material ist längst nicht so reichlich, dass man berechtigt wäre, alles in ihm nicht zutage Tretende als überhaupt in der Mortlock-Sprache nicht vorhanden zu bezeichnen; wenn ich ähnlich lautende negative Urtheile im Verlauf der Untersuchung fälle, so meine ich sie immer nur relativ mit Rücksicht auf das vorliegende Material.

[1] Einigermassen eine Ausnahme bildet die Sprache von Ponape, von der L. H. Gulick im *Journal of the American Oriental Society* x (1880), p. 98 ff. eine kurze Grammatik veröffentlichte, die aber auch in wesentlichen Punkten unvollständig ist.

Immerhin aber reicht doch auch dieses zu wissenschaftlicher Sicherstellung einiger wichtiger Punkte schon vollständig aus.

1. Lautverhältnisse.

Vocale: *a, ä, e*
i, į
o
u, ų.

Ueber die Aussprache der beiden Vocale *į* und *ų* gibt Kubary an, sich schwer genau ausdrücken zu können; *į* möchte wohl = poln. *y* sein, zu *ų* bemerkt er: ‚Beim Aussprechen werden die Lippen wie für *u* angeordnet, aber die Mundhöhle wird möglichst hohl gemacht, die Zunge möglichst eingezogen und deren Spitze an das Bändchen gebracht.‘

Diphthonge: *áu, áų, ái*
éu, éų, éi
óų, ói
úu, úi.

Consonanten: *k, g, ṅ, ž, j, r, l*
t, n, s, resp. *š*
p, b, m, f.

s und *š* schwanken in der Aussprache zu einander hin, vielleicht ist der richtige Laut ein Mittellaut, etwa *ś;* ebenso wechselt *r* mit *ž* oft in demselben Worte, wovon der Name der Insel Mor oder Mož Zeugniss ablegt, es wäre also auch hier wohl richtiger, einen Mittellaut zu schreiben, der etwa dem czechischen *ř* oder dem polnischen *rz* entspräche.

Anlaut, Auslaut, Silbenbau: Das Wort kann mit einem beliebigen Vocal oder Consonanten schliessen. Im Inlaut schliesst die Silbe stets vocalisch. Zusammentritt zweier Consonanten ergibt sich nur bei Wort-Repetitionen: *walwal* ‚Sturm‘ und bei Zusammensetzungen.

2. Pronomina.

A) Pronomen personale.

Als solche gibt Kubary p. 276 an: *ijei, i, ṅaṅ* = ‚ich, meiner, mir, mich‘; *ṅok, jen* = ‚du, dich‘; *anei, ij* = ‚er, sein‘; *kis* = ‚wir‘ incl.;

amin = ‚wir' excl.; *ir* = ‚sie'. 2. Pl. ‚ihr' ist hier ganz vergessen worden. Eine nähere Prüfung aller, auch in dem Wortverzeichniss vorkommenden Formen ergibt Folgendes:

1. Sing. *ijei* kommt nur vor in *ṅananiei* = ‚mir geben', wo *ṅana* = ‚geben', *an* Possessivpartikel ist, der sich dann *iei* als Suffix = *ei* (s. S. 333) anschliesst. — *i* kommt vor in den Beispielen: *i fórei* ‚ich mache', *i me fórei* ‚ich habe gemacht'; *i káṅai* ‚ich nehme weg', *i sáṅai* ‚ich nehme nicht weg', *i me ne káṅai* ‚ich habe weggenommen', *i me ne sáṅai* ‚ich habe nicht weggenommen'. Es unterliegt keinem Zweifel, dass *i* hier nur die — allerdings aus dem Pronomen entstandene — Verbalpartikel ist, die zuweilen auch ohne das Pronomen stehen kann (s. S. 337). — *ṅaṅ* kommt in circa 15 Beispielen vor und zeigt sich schon dadurch als eigentliche Pronominalform: *ṅaṅ i orei* ‚ich sehe'; es hat vor Verben stets die Verbalpartikel nach sich.

2. Sing. *ṅok* (= *nok*?) kommt nur in den folgenden zwei Beispielen vor: *ṅaneanok* ‚dir geben' *ṅaṅ íbu bo áijek en nōk* ‚ich will dich fragen', wo in beiden Fällen wieder die Possessivpartikel *an* (resp. *enn*) sich findet, wo als Suffix allerdings nicht das zunächst vorauszusetzende *m*, sondern (*o*)*k* übrig bliebe, (s. S. 333) vgl. indes Codrington, *Melanesian Languages* p. 266, 7. — *jen* kommt in allen übrigen (5) Fällen vor als Subject und ist demgemäss als eigentliches Pronom zu betrachten.

3. Sing. *anei* in *ṅaneanei* ‚ihm geben' ist wiederum = *ṅane* + *an* + Suffix *ei*. — Als eigentliche Pronominalform erscheint *ij* (viermal) und *nij* (einmal).

1. Plur. incl. *kis*, resp. *kiš* (s. oben S. 331); als mit der Possessivpartikel *an*, resp. *ane* verbunden zeigt sich hier *kāš* in *ṅāneane káš* ‚uns geben'.

1. Plur. excl. *amim;* mit *an* (*ane*): *kamim* in *ṅaneakamím.*

2. Plural., die in der Aufzählung vergessen war, findet sich als *ami* in *ami āu sum* ‚ihr seid müde' (*amim* in *amim au moṅa* ‚ihr esset' ist sicher ein Fehler); daneben mit *ane*: *kanii* in *ṅānekanii.*

3. Plural. *ir*: *ir rā sum* ‚sie sind müde'.

Wir erhalten also:

1. Sing. *ńań*	1. Pl. incl.	*kis, kiš* (*kǻš*)
	excl.	*amim* (*kamīm*)
2. Sing. *jen* (*ok*)	2. Pl.	*ami* (*kanii*)
3. Sing. *ij* (*nij*)	3. Pl.	*ir.*

B) Possessivum.

1. Sing. *ej, aj, ij,* resp. *ịj;* wenn das Substantiv auf Vocal ausgeht: *j*. Beispiele: *bōt* ‚Nase' *bōtij; mākar* ‚Kopf' *makarėj; saliń* ‚Ohr' *salináj; ēt* ‚Kinn' *etịj.*

2. Sing. *um, om, em;* wenn das Substantiv auf Vocal ausgeht: *m; bŏt botúm; nī* ‚Zahn' *nīm; mes* ‚Gesicht' *mesóm; peš* ‚Fuss' *pešėm.*

3. Sing. *n,* resp. *en, an, un, on; im* ‚Haus' *imán; peš pešėn; bot botún; pu* ‚Nabel' *puón.*

1. Plur. incl. *š,* in den meisten Fällen mit vorhergehendem *a,* einige Mal auch *e, i, o. mes mesāš; peš pešēš; gil* ‚Haut' *giliš; bot botŏš.*

1. Plural excl. Von dieser Form kommt nur gelegentlich das eine Beispiel *falamím* ‚unsere Häuser' vor; indes bemerkt KUBARY ausdrücklich: ‚Es kommt auch ein Exclusiv-Modus für die erste Person des Plurals vor.'

2. Plural. *mi,* resp. *ami, omi, emi, imi. mesámi, imŏmi, žomėmi, gilími, nimi.*

3. Plural. *r,* resp. *er* (*uer*), *ir. mesėr, imuėr, gelír.*

Sonderbar ist in all diesen Formen der Wechsel des dem Suffixconsonanten vorangehenden Vocals. Man könnte ja versucht sein, ihn für ein Ueberbleibsel der alten vocalischen Endung der Wörter anzusehen, die sich hier, durch das Suffix geschützt, länger erhalten habe. Dem steht aber entgegen, dass der Vocal auch bei demselben Wort je nach den verschiedenen Suffixen wechselt. Eine Abschwächung und infolgedessen indifferente undeutliche Aussprache der Silbe kann auch nicht vorliegen, da KUBARY (allerdings theilweise im Widerspruch mit der Accentuation der von ihm selbst ausgeführten Paradigmen) bemerkt: ‚Beim Aussprechen übertragen die Insulaner den Nachdruck auf den Vocal des Suffixes.'

Was nun die Art und Weise der Verwendung der Possessivsuffixe angeht, so sagt Kubary allerdings nur ganz allgemein, ‚dass der grösste Theil der Hauptwörter nicht in der Ursprungsform, der Wurzel gebraucht wird,‘ sondern ‚dass die Wurzel mit einem Suffix, das Besitz andeutet, verbunden wird‘. Eine genauere Untersuchung zeigt aber, dass Mortlock nur in der beschränkten Weise, wie sie den melanesischen Sprachen eigenthümlich ist, die Suffixe verwendet. Schon bei den von Kubary ausgeführten Paradigmen sind alle, mit zwei Ausnahmen, Wörter, die Körpertheile bezeichnen, die deshalb auch in einer Form ohne Suffix nicht aufgeführt werden. Geht man dann die Reihe der angegebenen Vocabeln durch, so findet man, dass die meisten Wörter doch ohne Suffix erscheinen. Nur auf S. 278, wo die Verwandtschaftsnamen stehen, trifft man auch sofort die mit dem Suffix der 3. Sing. (= *n*) versehenen Formen an: *puluan* ‚(sein, resp. ihr) coniux‘, *naǘn* ‚Kind‘, *moṅajaṅ* ‚Bruder‘, *sǻman* ‚Vater‘, *ínan* ‚Mutter‘. Durchgehends das Gleiche findet sich S. 282, wo die Namen der Körpertheile stehen; fast überall ist das Suffix der 3. Sing., einige Mal auch das der 1. Sing. angehängt.

Diese Thatsache lässt mit ziemlicher Sicherheit schliessen, dass die Possessiv-Suffixe nur für die Namen der Verwandtschaftsgrade und der Körpertheile verwendet werden, und man muss danach wohl annehmen, dass nur für die übrigen Substantive gilt, was Kubary S. 276 schreibt: ‚Indessen besteht auch eine unabhängige Form derselben (der Possessiva):

1. Sing.	*anḗi*	1. Pl. incl.	*anắš*
		excl.	*anamím*
2. Sing.	*anǘm*	2. Pl.	*anamí*
3. Sing.	*anắn*	3. Pl.	*anír*.‘

Diese Formen sind gebildet durch die Anfügung des Suffixes an die Possessiv-Partikel *an*. Für welche von den übrigen Substantiven diese Partikel gebraucht wird, lässt sich nicht ersehen, da als Beispiel nur das eine *anǘm ik* ‚dein Fisch‘ angeführt ist. Dass sie für alle gebraucht werde, ist zum wenigsten zweifelhaft, da im Wörter-

verzeichniss S. 280 noch eine Partikel *re* angeführt wird als ‚Partikel der Zugehörigkeit': *rei, rem, ren* = ‚mir, dir, ihm zugehörend', und zugleich angegeben wird, dass sie ‚mit Localitäts- und Menschennamen' in Verbindung trete.

C) Pronomen interrogativum.

ijĕ́, ie ‚wer?' *ie fŏ́rei* ‚wer hat es gemacht?'

mĕ́ta, mĕ́tana ‚was?'

(*ijắ* ‚wo'? *ibole ı́ja* ‚wohin?' *uŏ́ite mea* ‚woher?'

ija ŏ́son ‚wie?' *pŏ́ta* ‚warum?')

D) Pronomen demonstrativum.

imŭ́ ‚dieser hier', *ik imŭ́* ‚dieser Fisch';

min ‚dieser da, jener';

(*ijĕ́i* ‚hier', *inắ* ‚dort'.)

E) Pronomen indefinitum.

sắman ‚kein, kein einziger' (wahrscheinlich von *sŏ́* ‚nicht', *moĕ́n* ‚Mann');

jen a jen ‚dieser und dieser, etliche';

kan ‚irgend einer, ein bischen: *fų kan* ‚irgend ein Stern'.

3. Substantivum.

A) Pluralbezeichnung. Der Plural wird ausgedrückt durch Vorsetzung von *nŭ́ra* ‚viel, Vielheit': *nŭ́ra anắṅ* ‚viel Arbeit', ‚Arbeiten', aber auch durch Repetition: *uāl-uắl* ‚Busch, Wald, Pflanzen', *pūi-pŭ́i* ‚Stammesangehörige'.

B) Casusbezeichnung.

Nominativ und Accusativ werden durch die Stellung bezeichnet, ersterer vor, letzterer nach dem Prädicate, resp. Verbum stehend: *ie fŏ́rei ắta inắ* ‚wer macht Sache jene?' *jen sor u-tuắli fų kan?* ‚du nicht sehen Stern irgendeinen?'

Der Genitiv steht nach dem zu bestimmenden Worte. Er wird ausgedrückt:

a) durch blosse Nebeneinandersetzung: *anu-set* ‚Gott des Wassers', *oĕ́lles nắn jĕ́n-man* ‚Frau von Kind einem', *uā fắtal* ‚Canoe zum Rudern'.

b) viel häufiger durch Inserirung der Possessiv-Partikel *en, in, on, an* (s. S. 334): *im-en-epei* ‚Haus des Grabes‘, *žŭŭ-en-kapel* ‚Kielkante des Bootes‘, *mar-en-sak* ‚Schnur von Perlen‘, *līg-in-fel* ‚äussere Umgebung des Hauses‘, *sap-on-pōun* ‚Ober‘ (wörtl. ‚Hälfte von‘) ‚Arm‘, *fen-an-Bonon* ‚Frau von Bonon‘.

c) endlich kommt auch noch Inserirung von *ei, e, i* vor: *lug-ei-laṅ* ‚Mitte des Himmels‘ (Name einer Gottheit), *leṅ-ei-laṅ* ‚Mittag‘ (oben am Himmel), *lig-i-såkeren* ‚Rücken‘ (*lig* = aussen, *såkeren* = Brust). Möglich wäre es, dass *ei, e, i* nur Abschwächungen oder nachlässige Aussprachen von *en, in* wären.

4. Adjectivum.

Bildung: theilweise durch Reduplication: *rarån* ‚nass‘, von *ran* ‚Wasser‘; *šŏšol* ‚schwarz, blau, grün‘; *pošopoš* ‚weiss‘; *lue-lap* (aus *le-lap*) ‚Greisin‘ vgl. Marshall, Ins.: *la-lap* ‚Greis‘, *li-lap* ‚Greisen‘, von *lap* ‚gross‘.[1]

Stellung: nach dem Substantiv: *kaleman kis* ‚kleiner Kaleman‘, *kaleman lap* ‚grosser Kaleman‘, *fåų ållaṅ* ‚ein Korallenstein‘ (wörtl. ‚ein schöner Stein‘), *fåų žol* ‚schwarzer Stein‘.

5. Numeralia.

Cardinalia:

1	*jĕu* (*a-man*)			
2	*rų* (*ruo-man*)	20	*rųe*	*efītou* ‚wieviel?‘
3	*elu*	30	*ĕlik*	*efītou-man* ‚wieviel?‘
4	*rånu, fa*	40	*fē*	
5	*limau*	50	*limä*	
6	*ŏnou*	60	*onä*	
7	*fīsu*	70	*fīik*	
8	*uålu*	80	*uålik*	
9	*tuŏu*	90	*tuä*	
10	*ṅol*	100	*jeu-bůkį*	

[1] Vgl. was Kubary S. 247 über die bevorzugte Stellung der ältesten Frau des Stammes mittheilt.

Ordinalia werden, wie es scheint, durch Vorsetzung von *a* vor die Cardinalzahlen gebildet: *a elu* ‚der dritte‘, *a ránau* ‚der vierte‘, *a limau* ‚der fünfte‘; ‚der zweite‘ wird als = *aruorak* angegeben, ist aber wohl auch = *a ruo*, ebenso ‚der wievielte‘ nicht = *afítourak*, sondern = *a fítou*.

Multiplicativa, durch Anfügung von *rak* (= ‚so‘) gebildet: *jeu-rak, rúo-rak*; *efitóu-rak* ‚wievielfach?‘

Als ‚ein Aux. part.‘ bei Zahlwörtern bezeichnet Kubary die Partikel *man* (vgl. *saman* ‚keiner‘). Ihre Anwendung findet sich in den folgenden zwei Beispielen: *oélles náu jéu-man* ‚eine Frau mit einem Kind‘, *uélles náu rúo-man* ‚eine Frau mit zwei Kindern‘.

6. Verbum.

A) Verbal-Partikeln.

1. Sing. *i*, in allen (15) vorkommenden Beispielen: *ňaň i orḗi* ‚ich sehe‘, *ňaň me i maňa* ‚ich habe gegessen‘, *ňaň i bu-bo maňa* ‚ich werde essen‘.

2. Sing. *o*, in vier oder fünf Fällen: *jeň o maňa* ‚du issest‘, *jen me o maňa* ‚du hast gegessen‘, *jen ibu* (recte: *bu*) *o maňa* ‚du wirst essen‘; einmal *u* in *jen sor u-tuáli fu̧ kan* ‚du nicht sehen Stern irgend einen?‘ und einmal *ua* in *jen ua sum* ‚du bist müde‘.

3. Sing. zweimal *e*: *ij e maňa* ‚er isst‘, *nij bo e kắňai* ‚er wird weggehen‘; einmal *o* (wohl fehlerhaft statt *e*): *ij me o maňa* ‚er hat gegessen‘, einmal fehlt sie ganz: *ij ibu* (recte: *bu*) *maňa* ‚er wird essen‘.

1. Pl. incl. *sa*: *kiš sa maňa* ‚wir essen‘, *kiš sa sum* ‚wir sind müde‘.

1. Pl. excl. *ai*: *amim ai sum* ‚wir sind müde‘.

2. Plur. *au*: *ami* (so, statt falschem *amim*) *au maňa* ‚ihr esset‘, *ami au sum* ‚ihr seid müde‘.

3. Plur. *re, ra*: *ir re maňa* ‚sie essen‘, *ir ra sum* ‚sie sind müde‘.

B) Tempus-Ausdruck. Zum Ausdruck des Perfects dient das Präfix *me*: *ňaň me i fórei* ‚ich habe gesehen‘; p. 281 wird auch

noch angeführt *melŏm* als = ‚früher, weite Vergangenheit', Beispiele werden aber nicht angegeben. — Als zum Ausdruck des Futurs dienend gibt Kubary S. 276 die Partikel *ibu* an. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, dass die Partikel nicht *ibu*, sondern *bu, bo* lautet, *i* ist nur Verbalpartikel der 1. Sing.[1] und wird in *jen ibu o maṅa* ‚du wirst essen', wie in *ij ibu maṅa* ‚er wird essen' nur missbräuchlicher Weise angewandt. Richtig sind die Beispiele: *jen bo o kăṅai* ‚du wirst wegnehmen', *nij bo e kăṅai* ‚er wird wegnehmen'. Eigenthümlich ist die Verdoppelung dieser Partikel, die nach dem Pronomen der 1. Sing. in allen (4) Fällen auftritt: *ṅaṅ i bu-bo maṅa* ‚ich werde essen', *ṅaṅ i bu-bo āijek* ‚ich werde fragen', *ṅaṅ i bu-bo fórei*[2] ‚ich werde machen', *ṅaṅ i bo-băṅai* (vgl. unten Z. 5 von unten) ‚ich werde nehmen'.

C) **Negations-Partikel** ist *si*, resp. *s* mit irgend einem nachfolgenden Vocal,[3] aus *sŏ, sío* ‚nicht' entstanden. Beispiele: *gilǟ́* ‚wissen', *sigilǟ́* ‚nicht wissen', *orä* ‚sehen', *siorä, ga-fríek* ‚lieben', ‚mögen', *sa fríek, kă-ṅai* ‚wegnehmen', *săṅai*. Bei den beiden letzten Beispielen könnte man fast versucht sein anzunehmen, *s*(*i*) sei an Stelle des radicalen Anfangsconsonanten *k* (*g*) getreten; denn Kubary schreibt, ohne zu trennen: *gafríek, kăṅai*. Indes glaube ich doch annehmen zu sollen, dass der Stamm dieser beiden Verben *fríek* (resp. *afríek*), *ṅai* (resp. *aṅai*) lautet und *k*(*a*) nur Präfix ist, vielleicht eine Art Verbal-Partikel (vgl. Codrington, *Melanesian Languages*, p. 174), die im Allgemeinen ausfällt, sobald die Negations-Partikel hinzutritt (vgl. Codrington, *l. c.* p. 278). Für *kăṅai, săṅai* werde ich in dieser Annahme noch bestärkt durch die oben (Z. 12) schon mitgetheilte Form *ṅaṅ i bo bāṅai,* wo in *băṅai* (entweder = *bă* [für

---

[1] Wobei allerdings auffällig ist, dass die Verbal-Partikel dann vor dem Tempus-Ausdruck steht.

[2] Kubary gibt allerdings *ṅaṅ íbo fofórei,* ich denke aber, dass *fo* in *fofórei* nur irrthümlich ist für *bo,* oder aber es müsste *bo* wegen des folgenden *fórei* aspirirt worden sein; vgl. indes aber auch p. 280 *fofórei anų́* ‚einen G[illegible] gut machen'.

[3] Welcher Vocal in den einzelnen Fällen einzutreten [illegible] darüber lässt sich bei der geringen Anzahl der Beispiele nichts Bestim[illegible]

bo] + *ṅai* oder = *bo* + *áṅai*) deutlich der zweite Theil der reduplicirten Futur-Partikel *bu* erscheint.

Neben *si* zeigt sich einmal auch die längere Form *sor* in: *jen sor u-tuáli fu̯ kan* ‚du nicht sehen Stern einen?'

Transitivirendes Affix ist *ij, i̯j*, das an Substantive gefügt ein transitives Verb aus ihnen macht: *pusi* (?) ‚Loch', *pusigi̯j* ‚ein Loch bohren', *sílek* ‚Speer', *silekíj* ‚speeren', *puōž* ‚Kalk', *puoži̯j* ‚mit Kalk bestreichen'. Aehnliche Verben scheinen auch zu sein — das Stamm-Substantiv ist leider nicht angegeben —: *énoti̯j* ‚auswringen', *abuti̯j* ‚abschleifen', *si̯ori̯j* ‚achten, gehorchen'. In ähnlicher Weise ist vielleicht auch die häufig auftretende Endung *ei* (*ai*) zu denken; es sind folgende Verben, welche sie aufweisen: *fórei* ‚machen, thun', *fótei* ‚binden', *árgerei* ‚kratzen', *nótei* ‚schaben', *ṅánei* ‚geben', (*k*)*aṅei* ‚wegnehmen', *aiti̯ṅanei* ‚bitten, ersuchen'.[1]

Das Verbal-Affix *k*(*i*) (s. CODRINGTON, *l. c.* p. 177 ff.) liegt vielleicht in folgenden Verben vor: *ga-fríek* ‚lieben, mögen', *ka-butėk* ‚nicht mögen', *pári̯k* ‚tanzen', *ážak* ‚hungrig sein', *júrok* ‚vorsehen, übersehen', *jajeórok* ‚sich angewöhnen', *asáki* ‚verwandt sein', *áijek* ‚fragen', *jatók* ‚verwünschen'.

Local-Affixe, welche die Richtung bei Verben der Bewegung näher bezeichnen, sind: *la* ‚von, weg', *to* ‚zu, hin', *tu* ‚vom Meer zum Binnenland hin', *te* ‚vom Binnenland zum Meer hin'. Beispiele: *uá-la* ‚wegnehmen', *uá-to* ‚bringen' (von *ua-ue* ‚nehmen'); *sú-la* ‚abwerfen', *sú-to* ‚zuwerfen'; *esú-la* ‚wegfliegen', *esú-to* ‚zufliegen'; *fei-lá* ‚hinweggehen', *fei-tú* ‚landeinwärts gehen', *fei-té* ‚landeinwärts hinaufkommen'; *olou fá-to* ‚einschöpfen'.

Repetition des Verbalstammes findet sich in *uá-ue* ‚nehmen', *ur-ur* ‚spazieren gehen', *mur-i̯ mur* ‚vor dem Winde segeln, steuern', *aki-áki* ‚verlangen', *asáki-sak* ‚verwandt sein' (neben *asáki*).

Reduplication: *pu-púlli* ‚heiraten' (*púlu* ‚Ehemann, Ehefrau), *ja-jeórok* ‚sich angewöhnen', *fo-fórei* (?) ‚machen, thun' (neben *fórei*), [...] icht auch *nnáu* ‚husten', *mmos* ‚sich erbrechen'.

[1] [...]gesetzt, dass in dieser letzten Form nicht die Possessiv-Partikel *an* [...] der 1. Sing. vorhanden ist, s. oben S. 334.

7. Zusammenfassung und Vergleichung.

1. Die Formen des Pron. person. sind dieselben, wie die des malayo-melano-polynesischen Sprachkreises überhaupt, nähern sich aber doch mehr den specifisch melanesischen Formen. Zu 1. Sing. *ńań* vgl. Lo (Banks-Inseln) *nok,* Neu-Lauenburg *ag,* Annatom *ain-yak,* Pelew *nak;* sie ist entstanden durch Vorsetzung des demonstrativen *n* vor *ak*(*u*), abweichend ist nur, dass hier nicht *n*, sondern *ń* vorgesetzt erscheint. 2. Sing. *jen* ist aus Formen wie etwa *ihoe* (so Vaturańa) herzuleiten. 3. Sing. *ij* schliesst sich an das gewöhnliche *ia* unmittelbar an. 1. Pl. incl. *kis, kiš* ist über *kiϑ* (so Pelew) aus gewöhnlichem *kit, kita* entstanden. Die übrigen Formen bedürfen keiner Besprechung. — Auffallend ist, dass Kubary keine Dual- und Trialformen angibt; da aber von Jaluit und Ponape solche angegeben werden, glaube ich auch für Mortlock an der Existenz derselben zunächst nicht zweifeln zu sollen.

Der Zusammenhang der Possessiv-Suffixe mit den melanesischen Formen stellt sich auf den ersten Blick dar; nur 1. Sing. (*i*)*j* ist etwas singulär, sie wird aber aus *g* abgeschwächt sein,[1] das seinerseits wieder aus *k* sich bildete. Der Gebrauch der Suffixe entspricht, wenn die Ausführungen S. 334 ff. zutreffend sind, den allgemein melanesischen Gesetzen.

Die Form des Pron. interrog. *ije, ie* schliesst sich eng an die von einigen der Banks-Inseln an, Motlav; Volov *ihe,* vollständig gleich ist sie mit Nilifole (S. Cruz) *ie.* Dagegen schiene die Form für ‚was' *mĕta* ganz allein zu stehen, wenn nicht etwa *me* als Präfix betrachtet und *ta* aus dem sonst melanesischen *tava* entstanden zu denken wäre, wie Gog (Banks-Inseln) *sa* aus *sava* (so Mota, Merlàv etc.).

Das Pron. demonstr. *imŭ,* wie auch *min* stehen ebenfalls sehr isolirt da; nicht der *m*-Laut ist im Allgemeinen in den melanesischen

[1] *gilig* ‚meine Haut', das sich thatsächlich einmal findet, kann, da es eben nur einmal vorkommt, gegenüber dem sonst constanten *j* wohl nur als Druckfehler angesehen werden.

Sprachen der demonstrative, sondern der *n*-Laut. Vielleicht wäre aber ‚Duke of York' (CODRINGTON, p. 567) *kumi, kumia* ‚dieser', *kuma* ‚jener' zu vergleichen.

Am Nomen wie am Adjectiv findet sich nichts, was der Zugehörigkeit zu dem allgemein malayo-melano-polynesischen Sprachkreise widerstritte, freilich auch nichts, was speciell für die Zugehörigkeit zu den melanesischen Sprachen verwerthet werden könnte.

Bei den Zahlwörtern bietet die Art und Weise, wie die mehrfachen Zehner gebildet werden, etwas sehr Auffälliges. Wie nämlich die noch integren Formen *ĕlik, fı̆ik, uălik* zeigen, entstehen sie durch Zufügung von *i*(*k*) an die Grundzahlen. Das ist ein Modus, wie er auf andern Inseln der Karolinengruppe ebenfalls geübt wird, so Ulia und Ulithi,[1] auf Sonsol,[2] auf Bunai[3] und auf Ponape.[4] Auf Ulia und Ulithi findet sich diese Bildung auch schon bei 10, das = *sek* ist, entstanden aus *se* (vgl. Kusaie 1 = *sie*) + *ek*, auch für Mortlock selbst bringt SYDNEY H. RAY[5] die Form *sik* bei. Wenn man nun noch hinzunimmt, dass Pelew dieses gleiche Suffix als Präfix verwendet, 30 = *ŏka-ϑei,* 40 = *ŏkan-wan,* 50 = *ŏk-im,* und dabei, damit gewissermassen der Uebergang lückenlos hergestellt werde, für 20 die Partikel als Suffix verwendet: *olo-yuk,* so ergibt sich hier ein ganz bedeutungsvoller Zusammenhang mit Sprachen der Philippinen, von denen Bisaya ja in fast gleicher Weise wie Pelew bildet: 30 = *ka-tloan,* 40 = *ka-patan,* 50 = *ka-limaan,* desgleichen Sulu: 20 = *ka-uhān,* 30 = *kā-tluān,* 40 = *kā-opātān* etc.; ähnlich im Tagala und Pampanga. Nun sind zwar gerade die Zahlwörter eine Art von Wörtern, bei denen blos äussere Beeinflussungen am ehesten sich geltend machen, und deshalb dürften aus der hier constatirten Thatsache nicht zu weitgehende Schlüsse gezogen werden. Aber der

---

[1] *Journ. of the Anthropological Institute* XIX, p. 496.

[2] J. S. KUBARY, *Ethnographische Beiträge zur Kenntniss des Karolinen-Archipels,* Leiden 1895, p. 99.

[3] J. S. KUBARY, *l. c.,* p. 113.

[4] L. H. GULICK in *Journal of the American Oriental Soc.* X, p. 501.

[5] *Journ. of the Anthr. Inst.* XIX, p. 501.

Umstand, dass Mortlock und die übrigen meisten Sprachen der Karolinengruppe die Partikel *k* nicht als Präfix, sondern als Suffix verwenden, lässt ihre Formen gegenüber denen der Philippinen-Sprachen doch in genügender Selbständigkeit erscheinen, um blos äussere Beeinflussung von seiten der letzteren her als ausgeschlossen zu betrachten.

Die Verbal-Partikeln zeigen grosse Aehnlichkeit sowohl mit entsprechenden Formen der Salomons-Inseln als auch der melanesischen Sprachen der Torres-Strasse (s. meine Abhandlung: ‚Ueber das Verhältniss der melanesischen Sprachen zu den polynesischen' etc. *Sitzungsb. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien*, philos.-histor. Cl., Bd. CXLI, p. 71 und 73); *i* in 1. Sing. erklärt sich leicht aus *ja* bei Sariba (= *ea* bei Suau, Dobu), das auch bei Nufor (Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft* I. 1, p. 38) sich zeigt und dort theilweise auch schon zu *j* geworden ist.

Das Perfect-Präfix *me* ist das allgemein melanesische; dagegen findet das Futur-Präfix *bu* nicht so leicht ein Gegenstück, es findet sich aber doch (= *mbo*) bei Wagap (Neu-Caledonien),[1] und dann wird auch wohl noch Motu (Torres-Str.) *ba* und wohl auch Nala *b*(*a*) verglichen werden können.

Die Negations-Partikel *si* lässt sich mit Oba *se* und Espiritu Santo *sa* (vgl. auch Arag *si* Codrington, *l. c.*, p. 437) zusammenstellen und ist wohl, bei dem überhaupt nicht seltenen Uebergang von *t* in *s* vgl. *fisu* ‚sieben', *saliṅ* ‚Ohr', gleich dem auf den übrigen Hebriden und den Banks-Inseln allgemein gebräuchlichen *te*, *ti* zu setzen.

Aus den Thatsachen, die hier festgestellt werden konnten, ergibt sich schon mit genügender Sicherheit, dass die Sprache von Mortlock weder den polynesischen, noch den indonesischen Sprachen angehört, sondern im Allgemeinen wenigstens den melanesischen beizuzählen ist. Es ergibt sich das vorzüglich aus den Lautverhältnissen (gegenüber den polynesischen Sprachen), der Verwendung der

[1] *La Tribu de Wagap* etc. d'après les notes d'un missionnaire Mariste. Paris 1890, p. 24.

Possessiv-Suffixe und den Verbal-Partikeln. Dass die Mortlock-Sprache mit den Sprachen der übrigen Karolinen innerhalb des melanesischen Sprachenkreises eine besondere Gruppe ausmachen sollte, ist ja wohl wahrscheinlich. Würden noch mehr derartige Erscheinungen, wie bei den Zahlwörtern eine aufgedeckt werden konnte, nachgewiesen werden, so würde als eine Eigenthümlichkeit dieser Gruppe dann ja auch ihre Annäherung an den nordöstlichen Flügel der indonesischen Sprachen bezeichnet werden können, und somit eine Verbindung der melanesischen Sprachen auch nach dieser Richtung hin aufgedeckt werden. Wenn Kubary p. 232 ff. eine, allerdings nur äusserliche, Beeinflussung der Sprache von seiten der polynesischen, speciell der samoanischen vertritt, so sind wenigstens die Wörter, die er als Beweise dafür angibt, nicht genügend beweiskräftig. Soweit Uebereinstimmung sich zeigt, erklärt sie sich vollständig schon durch die allgemeine Verwandtschaft der polynesischen mit den melanesischen Sprachen; Formen aber, wie *sama* ‚Vater‘ gegenüber Samoa *tama, saliṅ* ‚Ohr‘ gegenüber Samoa *taliṅa, saṅ* ‚weinen‘ gegenüber Samoa *taṅ* zeigen schon durch ihren Lautwandel, dass sie nicht durch blos äusserliche Beeinflussung in die Sprache gelangt sind, weil ja alsdann, da Mortlock selbst den *t*-Laut besitzt, die samoanischen Formen unverändert herübergenommen worden wären.

Zu Thorbecke's Ausgabe der Mufaḍḍalijjât.

Von

Dr. August Haffner.

Während meines Aufenthaltes in Constantinopel (vgl. *Anzeiger d. kais. Akademie d. Wissensch.*, 16. Nov. 1899) traf ich auch bei meinem Durchsuchen der einzelnen Bibliotheken mehrere Handschriften des كتاب المفضليات, welche eine eingehende Würdigung erfordern; es sind dies ايا صوفية ٤٠٩٩, كپريلى زاده ١٣٩٤, لالەلى جامع ١٨٥٨, فاتح جامع ٣٩٦٣ und يكى جامع ٢٧٨. Wegen der Kürze der mir zugemessenen Zeit konnte ich keine Abschriften von diesen allen nehmen, noch auch wenigstens eine von diesen in Abschrift mit den anderen Manuscripten collationiren, da beispielsweise die Handschrift der ايا صوفية in grossem Folioformat 277 Blatt zu je 31 Zeilen enthält.

Leider haben wir bis jetzt nur den Anfang des كتاب المفضليات in dem ersten, einzig gebliebenen Hefte der Ausgabe von H. Thorbecke, und ohne dieser verdienstvollen Arbeit auch nur irgendwie die Anerkennung versagen oder schmälern zu wollen, schiene es mir dennoch rathsamer, eine Fortsetzung in der bisherigen Form nicht folgen zu lassen. Die Mufaḍḍalijjât verdienten gewiss eine umfassendere Ausgabe, das heisst: den von einem der vollständig erhaltenen berühmten Commentare begleiteten Text, dem sich nach Thunlichkeit Ergänzungen und wichtigere Varianten aus weiteren Commentaren, vielleicht in der Form von Anmerkungen, anschlössen. Das ja reichlich genug vorhandene Material würde dies sehr wohl

ermöglichen, und wir hätten dann endlich mit dieser Ausgabe auch eine abschliessende Arbeit über diesen Gegenstand vor uns.

Indessen konnte ich wenigstens den bisher erschienenen Theil der Mufaḍḍalijjât mit einer der Constantinopeler Handschriften collationiren, und zwar mit لالهلى جامع ١٨٥٨, einem schön geschriebenen alten Manuscripte in grossem Folioformate, welches 269 Blatt zu je 27 Zeilen enthält. Der Titel lautet:

كتاب المفضليات

صنعة ابى بكر محمد بن القسم بن بشار الانبارى رواية ابى احمد عبد السلم
ابن حسن بن محمد البصرى عن ابى بكر احمد بن محمد الجراح عن ابى بكر
محمد بن القسم بن بشار الانبارى عن ابيه عن ابى عكرمة عامر بن عمران
الضبى عن عبد الله محمد بن زياد الاعرابى عن المفضل بن محمد الضبى
ويكنى ابا [sic!] يعلى

Die Anordnung der Gedichte ist im vorgenannten Codex manchmal eine andere als bei Thorbecke; die Unterschiede ergeben sich gleichzeitig, indem ich im Folgenden die Abweichungen des Textes anführe, die sich zuweilen auch mit den Anmerkungen des Herausgebers decken.

I. 3. بِضَعِيفِ ٱلْوَصْلِ; am Rande: ويروى الحَبْلِ. 4. am Rande: ويروى خَبْتِ ٱلْجَوِّ. 5. am Rande: ويروى بِٱلعَيْثَيْنِ. 10. بِكَسْبِ الحَمْدِ. 14. نَغَّاقِ. 15. كَٱلْجُقْفِ حَذَّاءُهُ. 15. ذُو ثُلَّثَيْنِ. 23. تَتْرُكُوا عَذْلِى. 24. ان يَسْئَلَ القوم عَنِّى حَتَّى تُلَاقِىَ. 25. أَهْلَ مَعْرِفَةٍ; am Rande: ويروى اهل المَعْزَبَةِ اى اهل عُزَّبَةٍ. 26. تَذَكَّرْتِ. أَلَّذِى.

II. العُرَنِىَّ.

Dann folgt: فقال هُبَيْرَةُ; 5 Verse auf ـيمُ und 8 Zeilen Commentar dazu; 1. Reim أَمْ بَهِيمُ.

III. 5. جَرْدَآءَ. 6. تَظَلُّ تَزَبُّرُهُ. 10. كَأَنَّ رَاعِيَنَا. Die Formen wie يَحْدُو sind wie in diesem Verse auch im ganzen Manuscripte immer mit ا am Ende geschrieben. 10. من مُكْرَانَ. 11. بِنَا عَيْنَا.

IV. 5. حتّى تَقَارَبُوا; am Rande: ويروى حتى تَعارَفُوا. 12. مُقْرِنَ.

V.

VI.

VII. 6. اَدَرَّتْهُ. 7. فَصَفَا. Nach 13. der in der Anmerkung S. 20 angeführte Vers, aber: بِمَرْتَعٍ. Nach 18. der gleiche Vers wie in der Anmerkung S. 20. 19. وَمُعَرَّضِ; am Rande: ويروى معرض بالصاد. 20. بَعْدَ. اَلْكَلَالِ. 23. am Rande: ويروى تنمّى من العثار بدعدع. Am Schlusse folgen, mit وروى غيره هاهنا بيتين eingeführt, die beiden Verse der Anmerkung S. 21; im zweiter Verse: وَغَيَّرِ.

VIII. 1. وَلِلْأَمانةُ. 3. بِوَصْلِ مَنْ. 14. نَابِتٌ وَمُصَرَّعُ. 19. مُسْتَتْلِعُ.

IX. بن سهم بن [sic!] بن عمرو بن مَعْوِيَةَ بن الغُدِير بن هِلَال بن وَايِلةَ. 13. غَيَّرُ. 16. يُطَرِّدُ. 24. المَسِيحُ. 28. وَتَهْدِى. 32. فَلَمْ. مُرَّةَ وكان السـخ. 36. فَإِنَّكُمْ. اِحْدَاهُما.

X. 6. وَصَحَوْتُ. 13. فِى صَاعِ. 24. تُودِى بِذِمَّتِهِ.

XIII. 3. حَتَّى إِذَا اللَّيْلُ. 11. مَوَالِىَّ مَوَالِينَا الوِلادَةُ. Statt Vers 17 folgt Vers 24; in 17. und 29. die Schreibung ابن ملك[!]. Die Reihenfolge ist also im Codex: 16. 24. 17 etc. Vers 23 fehlt; auf 22 folgt dann Vers 37 mit der Variante بِمُعْتَرَكٍ; darauf folgt 25 etc. Vers 34 steht nach 36 und hat: وَنُهِى. 41. ولا مُبْتَغٍ مِنْ. Es schliessen sich dann 8 Verse auf ر an, eingeleitet mit: وقال رَجُل من عبد القَيْس; der erste Reim ist: وَوِتْرِى.

XIV. 1. تَرِيْهِ. 2. وَيُذَمُّ فِيهَا. 6. صَدَى, das Damma des Dâl corrigirt aus Fatha. Vor Vers 9 schiebt sich der in der Anmerkung S. 38 zu 7 angeführte Vers ein, aber: مُخَلَّجَاتٍ. Nach dem Commentar zu Vers 11 fährt der Codex fort:

قال ووجدتُ فى كتاب ابى حاتمٍ سَهْلِ بن محمد السجستانى الذى يسمّى كتاب النَّخلة هذه الابياتَ فاثبتّها فى هذا الكتاب وليستْ هذه الحكاية مِنَ الرواية

غَدَتْ أُمُّ الخُنَابِسِ اَىَّ عَصْرٍ تُعَاتِبُنَا فَقُلْتُ لَهَا ذَرِينَـا
رَأَتْ لِى صِرْمَةً لَا شَرْخَ فِيهَا أُقَاسِمُهَا المَسَايِلَ والدُّيُونَـا
تُخَرِّمُهَا العَطَآءَ فَكُلَّ يَـوْمٍ يُجَاذِبُ رَاكِبٌ مِنْهَا قَرِينَـا
وَكَايِنْ قَدْ رَأَيْنَا من بَخِيـلٍ يُعَلِّكُ هَجْمَةً سُودًا وَجُونَـا
ثُم تمام القصيدةِ

XV. مُزَرِّدُ بنُ ضِرَارٍ الذُّبيانىّ الخ.

Reihenfolge: 1. 2. 6. 3. 4. 5. 7 etc. 4. تُرَاعِى بِذِى ٱلْغُلَّانِ. 7. بِنَصْعِ. 8. معا mit فَرُدُّوا لِقَاحَ. 16. تَرَكْتُ ابنَ ثَوْبٍ وَهُوَ لَا. 14. عِرَضْنَةٌ. 11. وَعُجُوزِهِ. 17. فَإِنْ لَم يَرُدُّوهَا فَإِنَّ. 18. 24. Die Schreibung خَلِد. Vers 19 fehlt. Vers 23 kommt vor dem Verse 22. Vers 27 steht als Vers 41 am Schlusse des Gedichtes. 28. فيا لَهَفِى أَلَّا. 29. قَوْمٌ كَأَنَّ. 32. طِوَالِ الحَدَائِدِ. 34. خَرُوط الجَدَاجِدِ. 37. وَقَدْ دَلَّهْنَهُ. 39. Die zweite Vershälfte wie in der Anmerkung S. 43 zu Vers 39. Beachte aber: يُرَآءى. 40. او كَجَارِ زُمَيْتٍ كَعَائِدِ ذَائِدِ. Vers 41 und 42 fehlen; statt deren mit ومما رَوَاها غيره eingeleitet die drei Verse nach V in der Anmerkung S. 43 zu Vers 40.

Dann folgt im Codex وقال المرّار بنُ المنقِذِ ايضًا und zwar 95 Verse auf رْ; der erste Reim ist قَدْ كَبِرْ.

xvi. وقال مُزَرِّدٌ اخُو الشَّمَّاخِ.

6. إذا جَرَى. 27. كَأَنَّ مَضِيغُهَا. 26. فَرَجَّتْهُ الرَّوامِلُ. 24. وَأَلْهُوا بِسَلْمَى. 36. معا mit الجَـــرْسِ. 49. وَامْلَسُ. 46. وَابْيَضُ مَاضٍ فِى ٱلضَّرِيبَةِ. 44. وَقَدْ. 52. لَهُ فَارِطٌ. 53. مِنْهُمْ. 54. يُهَزُّونَ. 56. لا يُلقَى mit darüberstehendem ف, ق und معا. 57. فَقَدْ. Vers 59 steht zwischen 60 und 61. 66. سُحَامٌ. 67. بنات سَلُوقِيِّينِ. 67. فَهُوَ.

xvii. وَقَالَ عَبْدُ اللَّهَ بنُ سَلْمَةَ قال احد نَسَبَه لى بعض شيوخِنا فقال هو عَبْدُ الله بن سَلِيمَةَ.

Reihenfolge: 5. 6. erster Halbvers und 7. zweiter Halbvers. 8. 9. 10. 11. 7. erster Halbvers, aber فَإِنْ und فَذَاكِ und 6. zweiter Halbvers. 12 etc. 13. مُنْحَرِهِ. 17. فَغَادَرْتُ. Es schliesst sich dann an im Codex: وقال عبد اللّهِ بن سَلِيمَةَ الغَامِدِىّ ايضا ولم يَرْوِهَا ابو عكرِمَةَ mit 14 Versen auf ـِيسِ; erster Reim ذَاتِ أَنِيسِ.

xviii. Vers 3, ursprünglich fehlend, ist am Rande nachgetragen. Nach Vers 4 hat der Codex: وروى غير ابى عكرمة هاهنا بيتًا.

فَيَا جَارَتِى وَأَنْتِ غَيْرُ مُلِيمَةٍ اذا ذُكِرَتْ ولَا بِذَاتِ تَقَلَّتِ

Vers 20 fehlt. Nach Vers 24 fährt die Handschrift fort: وَبَيْتٌ لَمْ يَرْوِهِ ابو عكرِمَةَ.

حُسَامٍ كَلَوْنِ المِلْحِ صَافٍ حَدِيدُهُ جُرَازٍ كَاقطَاعِ الغَدِيرِ ٱلْمُنَعَّـــتِ

und ebenso nach Vers 25 وَرَوَى غَيْرُ ابى عكرِمَةَ

قَتَلْنَا قَتِيلًا مُهْدِيًا بِمُلَبِّــــدٍ جِهَارَ مِنًى وَسْطَ ٱلْحَجِيجِ المُصَوِّتِ

31. وَإِنِّى. 31. اسْتَمَرَّتِ. Vers 33 fehlt.

xi. 8. تَقْرُوا. 12. كَالصَّحِيفَةِ. 17. وَأَخْطَأَها. 18. وَيَضُمُّهَا. 31. ولا دُرْمُ.

xx. Von diesem Gedichte enthält der Codex nur folgende Verse und zwar in der angegebenen Reihenfolge: 7. 8. 9. 50. 19. 20. 21. 22. 25. 26. 24. 23. 27. 36. 28. 29. 31. 34. 32. 33. 35. 43. 11. 13. 14. 15. 45. 46. 17. 18. 47. 44.

9. الشَّبابُ. 50. اودَى الأَعْداء. 19. الى أَدْرَاجِهَا. 22. خَيْلُنَا دَوَآء. 25. وَمَصْقُولٍ. 31. فَضَرْبٌ. 29. تَظَاهَرَ النَّىُّ فيه فَهْوَ. 23. مِنْهُ أَسَاوٍ كَفَرْغ. الشَّرِّ إِنْ. 15. عِزُّ الذَّلِيلِ وَمَأْوَى. 14. ولَا سُودٍ جَعَابِيبِ. 34. أَسِنَّتُهَا. 45. كُنَّا نُحُلُّ.

xii. وقال عَمْرُو بنُ الاَهْتَمِ بن سُمَيّ السَّعْدِيّ المِنْقَرِيّ.

4. فَقُلْتُ. 11. فَلَمْ. 10. يُعَالِجُ عِرْنِينَا. 8. بَعْدَ الهُدُوِّ. 7. فَإِنَّ البُخْلَ. 11. فَهَذَا صَبُوحَ رَاهِنٍ. 22. والأَشَدِّ mit darüber geschriebenem وَالأَشَمِّ.

xxi. 1. ذِى حَاجَةٍ. Vers 12 steht zwischen den Versen 10 und 11. 13. ثُقِّفٍ وَعَرَّاصٍ. 19. إِلَى مَقَالِ الزَّاجِرِ. 21. ثُرٍّ كَشُوْبُوبٍ.

xxvi. 2. فى الشَّمْسِ corrigirt aus dem ursprünglichen, sichtbar radirten كالشمس. 3. مِمَّا. 6. فى كُلِّ الأُمُورِ. 4. بِأَعْرَاضِ الجَمَادِ. 4. فَحَبَسْتُ. 7. قَدْ شَعِفْتُ بِهِ. 9. بِمَوَاتِعِ خُنَّسٍ. 11. مَاجِدِ آلنَّفْسِ, والدَّهْمِ, am Rande zu 13 ويروى يُنْفِقُه. 13. سَعْدُ النُّجُومِ. 14. أُنُوفُ القَوْمِ.

xxv. 7. الّتى ضَرَبَتْ. 14. كَأَنَّه. 16. فانجَرَدُوا. 17. مِنْ بَين مَحْجُوبٍ. 23. مِن صِلاء الشَّمْسِ. 27. الوَجْهِ. 26. مَكْحُولُ. 24. يَوْمَ وِرْدٍ. 24. تُجَاَلَجُلُ. 31. فى. 39. معا mit darüberstehendem إِيشَاغًا. 37. فَانقَضَّ. 34. هَاجَ بِهَا. 43. ثم ارتَحَلنَا. 52. ظِلَّ أَرْدِيَةٍ. 49. لَمَّا وَرَدْنَا. 49. عَلَى أَطْرَافِهَا زَمَعٌ. 54. حَيْثُ عُرْيَانٌ. 62. تَكَامَلَ فيه. 61. يُخَالِطُهُ. 59. وكُلُّ خَيرٍ لَدَيهِ فَهْوَ مَقْبُولُ mit darübergesetztem معا. 63. إلى. 68. وَقَرْنُ الشَّمْسِ. 66. قامَ مُعْتَدِلًا. 77. التِجَارِ. 78. عَجْلَانُ مُنْتَطِقٌ. ثُم آصْطَبَحْتُ.

xix. وقال عَبْدَةُ ايضا

2. يُزْجِى. 11. تُوضَعُ. 10. إِنَّ الضَغَايِنَ. 10. دَاخِلَةٌ لَكُمْ. 6. مَآثِرُ أَرْبَعُ. قَوْمِ. 19. النَّمَايِمَ. 14. صَبِيُّهُمْ. 16. دَمِسُ mit معا darüber. 17. فَتَصَدَّعُوا. عِزَّةٍ. 24. والأَقرَبُونَ إِلَيَّ. Am Schlusse folgen noch die beiden in der Anm. S. 53 zu Vers 28 gegebenen Verse mit den Varianten im letzten Verse بالسَّلَامِ und عَنِ الوَدَاعِ; am Rande hiezu bemerkt: الرواية وصَمَّ عَنِ الدُعَآءِ.

xxii. 3. مِمَّا يُمِيطُ, das zweite Wort mit darüberstehendem معا. 5. وَصَاحَتْ. 7. كالنَّعامَةِ نَاقَتِى. 10. تُحَاوِلُه. 11. فى الرَّخَآء. 11. Zweiter

Halbvers تهالك إحدى. 13. فإنّه. 15. رأيتُ زبادَ. 15. نميمَةُ. 18. فأصبحتْ. 22. مَرُوع. 23. يَعَاسِيبُ. 23. قُودٌ كَالشِّنَانِ. 24. مِنْ أعْضَادِهَا. 24. جَمِيمًا. 26. خُدُودُهَا.

xxiii. Von diesem Gedichte finden sich nur, wie in V geordnet (vgl. Anm. S. 65) die Verse 13. 16. 15. 14. 23.—28.; alle übrigen fehlen.

16. الشَّفَاةُ وَالقذعا. 15. ولَمْ أمْلِكْ بِأنْ. 14. لَنْ تَعْقِلا. 23. أُلْف. 26. In der Lesart L und V; cf. Anm. S. 64. 27. قَوَّمَ. 27. وَتَرَّصَهَا. نَجِيلًا. 28. Wie in L und V nach der Anm. S. 64, nur mit der defecten Schreibung الثَّلث.

Hierauf folgt in der Handschrift: وقال عَبْدُ يَغُوثَ بن وَقَّاصٍ الحَارِثىّ mit 20 Versen auf ـيَا, deren erster Reim خَيْرٌ ولاليَا.

xxiv. Beginnt wie L (vgl. Anm. S. 65) mit Vers 6, dem sich folgende anschliessen: 7. 19. 8. 9. 25. 26. 23. 20. 24. 21. 28. 29. 32. 17. 15. 33. 22; die übrigen fehlen.

6. وَإِنْ تَخَالَقَ. 7. وَلِىَ. 19. دُونَهُ وَخِلَّتُهُ. 24. يا عَمْرُو إِلَّا. 24. رَاجِعٌ. 28. أُوتِيكُمُ. 33. وَإِنْ كُنْتُم ذُوِى كَرَمٍ انْ لا أُحِبَّكُمْ. 32. فَإِنْ عَرَفْتُم. 29. فَكِيدُونى. نُضْحِى وَأمنحكم, das letzte Wort mit معا darüber.

Es wiederholt sich dann das ganze Gedicht, eingeleitet mit غير ابى عكرمَةَ, diesmal ohne Commentar und in der Reihenfolge der Thorbecke'schen Ausgabe; nur fehlt Vers 32 und am Schlusse ist der Vers وَاللّهِ لَوْ كَرِهَتْ الخ, vgl. Anm. S. 65, angefügt.

2. تُخطِئُ und تَرْمِى. 5. وشمل الدَهْرِ تَجْمَعُنَا (sic!). 4. الوَأْىُ. 3. جِينًا. 7. دُرْعٌ سِلاحى فَما. 20. رَجِى انْ لا. 16. فِيمَنْ. 12. أياصِرُ. 12. أهْلَكْنَا انّنا. 22. بالمُنْكَرَاتِ. 26. وَمَا لسانى. 26. الصَّديق. 25. عَفَّ نَدُودٌ. 23. القَسْرُ مِنّى. وما. 34. راهِنًا.

Es folgen 11 Verse auf ـرُ, eingeführt mit وقال الحرثُ بن وَعْلَـةَ الجَرْمِىّ; der erste Reim ist الدَّوَابِرُ.

xxxiii. 4. بِأَرْوَاقِهَا. 7. كَأَنَّ أجِيجَ النَّارِ. 8. جَدْبُهُ, das Dal eigens mit dem Punkte unten versehen. Der Codex hat dann noch: وزادنى فيها غير ابى عكرمة بيتين وهما, mit den beiden ersten Versen von V und L in der Anm. S. 88.

xxvii. 4. يَعْزِفُ. 6. جُنَّةٌ. 6. تُدْرِى عِرَاصَهُمْ يَمَانِيَةٌ تَزْهَى الرَّغَامَ دَرُوجُ. 7. بُرُوجُ. 7. اليَأْسُ.

Als 9. Vers der gleiche, wie in der Anm. S. 77 zu Vers 8, nur: وخُلَّاتُ. Vers 16 später am Rande nachgeholt.

Die Handschrift fährt dann fort: وقال عوف بن الاحوص يهجو رجُل, mit 20 Versen auf آءُ; erster Reim إزَآءُ.

xxviii. وقال عوف ايضا.

2. بِهَا. 6. لَاحَ. 8. قد بَدَا und darüber geschrieben أرى ثراها الاصل.

xxix. وقال رَبيعَةُ بنُ مَقْرُومٍ أحَدُ بنى غَيْظِ بن السّيد.

3. فكائِنْ.

xxx. Vers 4 steht vor Vers 3. 3. ايّامُهَــا. 10. وَهَرَّ. 15. يَزِينُ. 29. الحَزِيمَا. 35. بِتَيْمُنَ. 39. وَلَكِنْ أذْكِرُ آلآنَا.

Hier fügen sich dann fünf Seiten ein mit der Ueberschrift خَبَرُ يَوْمِ النِّسَارِ, eine ausführlichere Schilderung, belebt durch zahlreich eingestreute Verse.

xxxi. وقال ربيعة ايضا.

23. بِهَا.

xxxiv. 2. am Rande ويروى كشُعَاعِ البَرْقِ. 4. طَيِّبُ الرِّيقِ. 5. فى الصّحْوِ, eigens mit ˇ über dem Ṣâd. 12. مَا أرْقَبَهُ. 14. ظُلّعًا mit معا darüber, ط darunter. 15. اذا اللَّوْنُ und am Rande: وروى ابو جعفرٍ اذا اللّيلُ انقَشَعْ وانكر اذا اللّوْن. 21. يَنْضَحِ. 22. عُدَى mit darüberstehendem معا. 27. عُصُفًا. 28. الشِّرَعْ. 30. بِهَا. 39. وُزُنُ. 39. الباس, beide Mal ohne ء. 44. am Rande ويروى حُلّانُهُمْ. Nach 52 schiebt sich auch im Constantinopeler Codex der Vers ‚V und auch L am Rande' (vgl. Anm. S. 92) ein, und zwar mit dem Nachsatze: لم يَرْوِ هذا البيتَ ابو عكرمةَ. 53. النِّسَرَعْ mit معا darüber. 58. يُرْهَبُ. 59. أمّصَعْ und darüber ومَصَع geschrieben. Vers 65 findet sich zwischen den Versen 62 und 63. 66. قَلْبَهُ. 66. لِيَ. مَوتًا. 68. am Rande: ويُرْوَى انقفَعْ. 70. بِيَسَمَا. 73. am Rande: الاصل قَدْ بَدَا مِنْهُ. 74. المَدَى. 78. فى الرَّأسِ بَيَاضٌ. 84. فَأبَتْ. 99. am Rande: ويروى حين لا يُعْطِى. 100. لا جِينَ.

xxxii. 5. خُلْصَانى الذين. 16. عُجُمٍ. 16. am Rande: ايضا وَذُونَهُمْ. 18. نُلْتفَى und darüber geschrieben: معا ق ف. 19. أعْجَزَتْهَا. 20. فَهُنَّ. 23. سَرَعَانُهَا. 25. مِثْلُ.

xxxv. 17. am Rande: أسوَاقِ الحِجَازِ الاصل. 21. رِمَاحُ نَصَارَى. Nach Vers 22 folgen zu يوم الكُلاب, mit der Ueberschrift وحديثه, $8^1/_2$ Seiten, ähnlich wie nach xxx خَبَرُ يَوْمِ النِّسَارِ v. s.; auch hier sind zahlreiche

Gedichte und vereinzelte Verse eingefügt, die auf den يوم الكُلاب Bezug haben.

Das Gedicht fährt dann fort, wie bei THORBECKE, nur steht Vers 27 vor dem Verse 26.

XXXVI. Vers 7 ist eingeschoben zwischen die Verse 5 und 6.

XXXVII. 10. أَرْضًا تَخَيَّرَهَا لِدَارِ ابيهم. 11. عَلَى مَكَانٍ. 11. فَكَأَنَّمَا. 14. am Rande: فَأَرَى النَّعيــــمَ عمره يروى. 19. وَلَانَ قِيَادِى. 21. لَذَاذَةٌ. 21. غَوَادِى. 23. مُشَمَّرٌ. Vers 27 steht vor dem Verse 26. 32. والإِيرَادِ. Vers 35 fehlt.

XXXVIII. 1. تلوّما لا. 1. إِنَّ الرَّحِيلَ. 1. أَنْ لَا. 2. يسبق الإِيسَرَاعُ. 5. امَسَى.

XXXIX.

XL. 5. وَهِزَّةٌ وَنَقْرًا وَابسَاسًا وَجِيفًا. 7. بِعَيْهَامَــــةٍ. 10. مِنَ الأَرْضِ. 14. فَأَضَ بِهَا. 15. رُؤُوسَ جِبَالٍ.

XLI. 4. دَرَجَ المِشْيَةِ.

XLII. 1. عَفَا رَسْمُهَا إِلَّا الاثافىَّ وَمَبْنَى الخِيَمْ. 5. بَعْدَ جَمِيع. 6. فَهَلْ تُسَلِّى حُبَّهَا بازِلٌ ‖ مَا إِنْ. 7. لَا ذات هِبَاتٍ. 8. أَصُرَّهَا. 10. مِجْدَافُهَا, eigens mit einem Punkt unter dem Dal versehen.

Vielleicht möchte aus dem Obigen scheinen, als ob ich überflüssigerweise manches in die Collation aufgenommen hätte, was ja THORBECKE schon in seinen Anmerkungen zur Ausgabe des كتاب المفضليات berücksichtigt hat; aber ich wollte eben gleichzeitig ein wenig das Verhältniss des Constantinopeler Codex der Laleli-Moschee zu den von THORBECKE benützten Quellen illustriren. Andererseits dürfte möglicherweise zu dem Gebotenen geäussert werden, dass ich zu wenig geliefert hätte, indem ich die ergänzenden Gedichte des collationirten Manuscriptes nur angedeutet habe, ohne sie selbst vollständig anzuführen. Allein ich habe bei der vorliegenden Veröffentlichung lediglich die Absicht, für eine Gesammtausgabe des كتاب المفضليات auf das reichliche, ergänzende und ausführliche Material hinzuweisen, welches Constantinopel bietet, und dessen Wichtigkeit zu betonen.

Neue phrygische Inschriften.

Von

Paul Kretschmer.

I.

Die nachstehende Copie einer kurzen altphrygischen Felsinschrift verdanke ich Herrn Major von Diest, der sie bei einem Besuch des phrygischen Hochlandes im Jahre 1896 aufnahm und mir im August des folgenden Jahres zuschickte, als ich mich auf dem Orientalisten-Congress in Paris befand; ich nahm daher Gelegenheit, die Inschrift der Indogermanischen Section des Congresses vorzulegen. Sie steht an der Südostecke der sogenannten Midasstadt, 750 *m* südlich des Midasdenkmales, 3 Fuss über dem Boden oberhalb eines Sarkophag-Lagers und sieht ungefähr so aus (wirkliche Buchstabenhöhe 3·3 *cm*):

B BAIEIEFAKIT
ATAPA

Der Anfang Bβα deckt sich augenscheinlich mit dem ersten Wort der altphrygischen Inschrift bei Ramsay, *Journal of the Royal Asiatic Society,* N. S. xv, 1883, Taf. 1, n. 5, dem in der Parallelinschrift n. 2 Βαβα entspricht, d. h. der Lallname *Baba* (vgl. *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* S. 336). Bisher durfte man annehmen, dass Bβα verschrieben sei, aber angesichts des doppelten Beleges wird das einigermassen zweifelhaft; andererseits ist freilich

eine mit doppelter Media anlautende Nebenform von Βαβα auch recht merkwürdig.[1]

Der Rest der ersten Zeile lässt eine doppelte Lesung zu: entweder ιειξϝακιτ (d. i. *jejevakit*) oder |ε|ξϝακιτ, wenn man die senkrechten Striche als Worttrennungszeichen, entsprechend den drei Punkten ⋮ der Inschriften vom Midasdenkmal, auffasst. Dann wäre ε als selbständiges Wort allerdings schwer zu erklären, etwa als *ē* ‚da', das FICK, *Wörterbuch der indogermanischen Sprachen,* I[4], 6, freilich mit sehr zweifelhaftem Recht, ansetzt (vgl. auch BRUGMANN, *Grundriss,* II[1], 767, 804. *Griechische Grammatik*[3] S. 243).

In dem darauffolgenden Zeichencomplex erkennt man sofort eine Verbalform von der Art des αδδακετ der neuphrygischen Verwünschungsformel. Der vorletzte Buchstabe ist entweder ein verstümmeltes ξ oder aber es steht wirklich | da, das aus unbetontem ε entstanden ist wie in Ακιτανολαϝαν[2] RAMSAY n. 6 gegen Ακενανολαϝος n. 1, 8. Κυβιλες[3] n. 11 = Κυβέλη.

In der 2. Zeile steht linksläufig Αραλα:[4] ich weiss zur Erklärung nur an den in Kleinasien mehrmals wiederkehrenden weiblichen Namen Ἀραρα zu erinnern, in Lykaonien: STERRETT, *Pap. Amer. School* III, n. 59; in Kilikien, *Journ. Hell. Stud.* 1891, S. 229, n. 6. 7, nach HEBERDEY-WILHELM, *Reise in Kilikien* S. 57, n. 130. Αραλα liesse sich gut durch Dissimilation aus Αραρα erklären,[5] und da ein Nomi-

---

[1] Anlautendes *dd* begegnet im Lykischen z. B. *Ddarssm̃ma.*

[2] Nach ALFR. KÖRTE, *Athen. Mittheil.* XXIII, 1898, S. 85 Anm. wäre freilich auch Ακενανολαϝαν zu lesen möglich.

[3] KÖRTE (a. a. O. 120) liest diese Inschrift Ματαρ Κυβιλεζ. Das ζ ‚scheinen Abklatsch und Photographie zu bestätigen'. Das sogen. ζ ist wahrscheinlich mit dem Sigma gleichwerthig. Mit dem Nom. Sing. fem. Κυβιλες sind vielleicht die in Phrygien häufigen Nominative weiblicher Namen auf -ης, -ας zu vergleichen wie Ἀπφης = Ἀπφη *Einleitung* S. 346, Νανας 341, Δουδας 337, Μας = Μα 338, Ἀμμιας = Ἀμμια 340, Νας = Να 341, Ἀννας 344, Ἀπφιας etc. 347, Τατας 348.

[4] Oder Αραγα? Ein Personenname Araχa (lyk. χ wird durch griech. γ wiedergegeben) steht auf einer lykischen Inschrift, Limyra n. 29. IMBERT, *Mém. Soc. Ling.* X, 26.

[5] Metathesis von *r* und *l* begegnet im Thrakischen: Ὄρολος (asl. *orĭlŭ*), dak. *Oroles* und Ὄλορος, Τάρουλος und Τάλουρος (TOMASCHEK, *Die alten Thraker* II[2], S. 10).

nativ an dieser Stelle nicht zu erwarten ist, müsste es Dativ sein; dann wäre allerdings anzunehmen, dass *-āi* damals schon zu *-ā* geworden war, wie es für die neuphrygischen Inschriften aus dem Dativ μανκα neben τα μανκαι (vgl. TORP, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit* S. 10. 14 f.) folgt. Die mit der unserigen ungefähr gleichalte Midasinschrift zeigt aber in Μιδαι λαϝαλταει das *-i* noch erhalten. Wie der Dativ zu verstehen wäre, könnte nur das Verbum lehren, für das sich leider schwer ein etymologischer Anhalt findet. Man kann als Sinn etwa errathen: ‚Baba hat hier der Arara gespendet, geweiht‘ oder dgl. Natürlich ist dies nur als Vermuthung zu nehmen, denn ohne Tasten und Rathen geht es nun einmal bei Inschriften, die in einem unbekannten Idiom abgefasst sind, füglich nicht ab.

Neben dieser Inschrift sah v. DIEST eine zweite, ebenfalls drei Fuss über dem Boden und mit 33 *mm* hohen Buchstaben. Sie sieht nach einer Zeichnung ungefähr so aus:

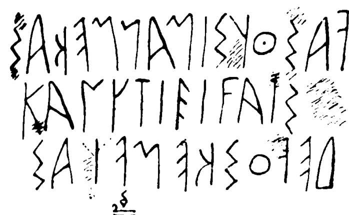
AbA>II ANNKF

Diese Inschrift ist offenbar identisch mit RAMSAY n. 4, wo aber der letzte Theil deutlich lesbar erscheint als MANAKIO. RAMSAY bemerkt dazu: ‚This inscription is engraved on a rock above an altar, but great part of it has been broken away, and there was probably a line above and certainly a continuation of this line to the right.‘ Der Deutungen bieten sich mehrere, zwischen denen sich schwer entscheiden lässt, weil wir die Fortsetzung der Inschrift nicht kennen. SOLMSEN, KUHNS *Zeitschrift* 34, S. 61, vermuthet am Schluss σι μαναχιο, indem er μαναχιο dem neuphrygischen μανκα gleichsetzt, das TORP a. a. O. als μνημεῖον, *monumentum* gedeutet hat. Also: ‚Aba hat dieses Denkmal [gesetzt].‘ Möglich wäre aber auch den senkrechten Strich an fünfter Stelle als Worttrennungszeichen aufzufassen und Αβας Μαναχιο zu lesen: ‚Abas dem Manakios.‘ Den zweiten Namen habe ich *Einleitung* S. 188 mit dem weiblichen Namen Μάναχον (bei SCHLIEMANN, *Bericht über die Ausgrabungen in Troja* 1890, S. 31 ff. I, 27) verglichen.

So gering das Ergebniss scheinen mag, das aus der neuen phrygischen Inschrift zu gewinnen ist, müssen wir doch schliesslich für jeden Zuwachs an Material dankbar sein, der unsere dürftige Kenntniss der phrygischen Sprache erweitert. Eine solche Vermehrung unseres Materials verdanken wir seit kurzem auch dem französischen Archäologen und Ethnologen E. Chantre, der im Jahre 1893 in Euyuk d'Aladja (d. h. Öjük bei Aladja) zwei Steinblöcke mit phrygischen Inschriften aus der Zeit des Midasdenkmales oder etwas jünger auffand und 1894 nach Konstantinopel transportiren liess.[1] Sie sind in seinem Werke *Recherches archéologiques dans l'Asie occidentale,* Mission en Cappadoce 1893, 1894 (Paris 1898) Taf. I, II veröffentlicht, und F. de Saussure hat sie ebenda S. 165 ff. ausführlich besprochen, ohne indessen eine Deutung für sie gefunden zu haben. Ich will bei dieser Gelegenheit wenigstens auf die erste dieser Inschriften genauer eingehen, deren Sinn ich einigermassen enträthseln zu können hoffe.

II.

Die Inschrift, die vollständig erhalten scheint, steht auf einer Felsplatte, welche in die Mauer der Herberge von Öjük verbaut war, so dass sich die Art, wie sie ursprünglich angebracht war, und ihr etwaiger Zweck nicht mehr erkennen lässt. Nach de Saussure's Untersuchung hat sie etwa folgendes Aussehen:[2]



In der nach links laufenden 1. Zeile erkennt de Saussure am Anfang richtig einen Personennamen Ϝασους nach Art der aus grie-

[1] E. Kalinka hat in Konstantiopel Abklatsche der Inschriften angefertigt, die ich im k. k. Oesterreich. Archäologischen Institut benutzen konnte.

[2] Wie man sieht, fehlen hier Interpunctionen, die die Deutung der anderen altphrygischen Denkmäler erleichtern.

chischen Inschriften Phrygiens und Thrakiens bekannten Βαβους, Ουαδους, Απφους u. a., die ich *Einleitung* S. 223 zusammengestellt habe. Vielleicht deckt sich mit unserem ϝασους der thrakische Βασσους bei MORDTMANN, *Athen. Mittheilungen* x, 320.

Danach theilt DE SAUSSURE vermuthungsweise σι μανμ' εκας ab und übersetzt ,hoc monumentum sculpsit', aber er verhehlt sich auch nicht, was diese Deutung unmöglich macht: ein nach Art von griech. μνῆμα von der in neuphryg. μανκα steckenden Wurzel μαν- abgeleitetes Neutrum musste μανμαν lauten und konnte also keine Elision in der Schlusssilbe erfahren. Ausserdem ist es doch nicht gerade selbstverständlich, dass die beiden zusammenstossenden σ von ϝασους σι nur einmal bezeichnet worden wären, wennschon dergleichen auf griechischen Steinen vorkommt. Das nächstliegende ist jedenfalls, ϝασους ιμαν zu lesen. Ιμαν ist aber ein an der Grenze von Phrygien nach Pisidien sehr häufiger Name (Belege s. *Einleitung* S. 369). ϝασους Ιμαν wäre also ein Doppelname, wie sie in Kleinasien nicht selten sind, z. B. Θουαν Παππαν, Pap. of Amer. School III n. 83. Νανα Ουαξα n. 17. Παππας Οας n. 89. Παπα Αττα HEBERDEY und WILHELM, *Reisen in Kilikien,* n. 270, Νας ἡ καὶ Αβα ebenda n. 163, Ἀπφία ἡ καὶ Τάτα, HEBERDEY und KALINKA, *Reisen im südwestlichen Kleinasien,* n. 42, Ἄπφιον Τατιάς, Νανία Ἀμμία, Τατία ἡ καὶ Νάννη, *Einleitung* S. 357.

Den Rest der 1. Zeile löse ich auf in μ' εκας s. v. a. ,me sculpsit'. εκας erkläre ich als 3. Person Sing. Act. des augmentirten Wurzelaorists von *kas-* ,kratzen, eingraben': lit. *kasù* ,grabe', *kasañ* ,kratze', lat. *cārō* aus **cāsō* ,kratze (Wolle), krempleʻ. Also eine Bildung wie sanskr. *atan* aus **a-tan-t, amok* aus **a-mok-t,* avest. *čōišt, vaχšt* u. s. w. Dagegen muss *εδαες* auf dem Midasdenkmal, wenn es zu *dhē-* ,setzen, machen' gehört, also auf **e-dhē-s-t*[1] zurück-

[1] Merkwürdig ist hier das αε für *ē*: DE SAUSSURE S. 172, Anm. 1 spricht eine Vermuthung aus, die auch mir gekommen ist, dass indogerm. *ē* im Phrygischen zu αε und weiter zu reinem *ā* geworden ist: Vgl. altphryg. ματαρ RAMSAY n. 11 = dor. μάτηρ und dazu jetzt Μάταρ auf einer griechischen Inschrift aus Galatien, *Journ. Hell. Stud.* XIX, S. 84, n. 58; neuphryg. αναρ RAMSAY n. XV; die Genitive auf -αϝος = griech. -ῆϝος. Aber es widerspricht Ατες RAMSAY n. 1 = Ἄττης! — Phryg. ἄττηγος ,Ziegenbock', bei Arnobius *attagus,* hat, wie SOLMSEN KUHNS *Zeitschr.* 34, 63

geht, ein *s*-Aorist wie sanskr. *aprās* (aus **a-prā-s-t*) von *prā-*, *ahās* von *hā-* u. s. f. sein. Das auslautende *-t* ist nach *s* abgefallen, wie im Sanskrit, während es nach Vocalen geblieben zu sein scheint (αδδακετ, αββερετ). Vielleicht trat aber dieser Abfall nur in gewissen Fällen, etwa im absoluten Auslaut und vor consonantischem Anlaut des folgenden Wortes ein, unterblieb jedoch vor vocalischem Anlaut. Dafür spricht die von DE SAUSSURE S. 173 citirte altphrygische Inschrift RAMSAY n. 10:

ΙΣΟΝΑϜ ΕΤΣΑΚΕ ΝΟΝΑΛΕΠΑ

d. i. entweder Απελανον εκαστ εϜαν οσ . . . ‚Apelanon schrieb diese . . .‘ oder Απελαν ονεκαστ εϜαν etc. ‚Apelan schrieb diese ? auf‘; ονεκαστ würde die Präposition ἀνά, aiol. ὀν, ital. *an-*, goth. *ana* enthalten (vgl. griech. ἀναγράφω). Die erste Art der Wortabtheilung verdient aber wohl den Vorzug, weil zwischen dem 8. und 9. Zeichen ein grösserer Zwischenraum ist. εκαστ εϜαν, nicht εκασ τεϜαν abzuleiten empfiehlt sich aber wegen der sachlich und etymologisch passenden Deutung von εϜαν als ‚hanc‘ zu sanskr. altpers. avest. *ava-* ‚der da‘, asl. *ovŭ* ‚dieser‘.

Die 2. Zeile von CHANTRE's Inschrift, ΚανυτιειϜαις, erinnert sofort an ΑρκιαεϜαις, RAMSAY n. 1, ΜεμεϜαις n. 2. 5. TORP (*Zum Phrygischen*, S. 8) führt das auslautende -Ϝαις wohl richtig auf -Ϝαιος zurück (vgl. osk. *Mais* aus *Maios*) und erklärt die Bildung für patronymisch; DE SAUSSURE S. 171 erwägt auch metronymische oder gentilicische Bedeutung. Man könnte auch an Ethnika denken. Patronymische Bedeutung lässt sich bei RAMSAY n. 1. 2. 5 nicht annehmen, weil hier der Name des Vaters schon im Genitiv hinzugefügt ist. Handelt es

richtig bemerkt, ursprüngliches *ā*. FICKS Vergleichung mit sanskr. *chā́gas*, altsächs. *scāp* muss fallen. Ich vermuthe, dass das Wort von dem Lallwort *atta* ‚Mann, Vater‘ (*Einleitung* S. 349, 355) mit einem *g*-Suffix abgeleitet ist, das in iranischen, besonders sarmatischen Personennamen wie Φάρναγος, Ἄμναγος (MÜLLENHOFF, *Deutsche Alterthumskunde* III, 111) hypokoristisch verwendet scheint. Im Germanischen entspricht das *k*-Suffix in Deminutiven wie ags. *bulluc* ‚junger Bulle‘ und in Kosenamen wie ags. *Gifeca*, mhd. *Gibeche* (KLUGE, *Altgermanische Stammbildungslehre* S. 29). Also ἄττᾱγος soviel als ‚Männchen‘.

sich hier um Gentilnamen, wie lat. *Annaeus, Appaius, Luccaeus,* so würde die phrygische Namengebung der italischen immer näher rücken, mit der sie den Mangel an Compositis, die Doppelnamen, den Ansatz zu Praenomina theilt.[1] Ατες ΑρκιαεϜαις ΑκενανολαϜος, Βαβα ΜεμεϜαις ΠροιταϜος entsprächen einem lat. *Publius Annaeus Quinti* (*filius*). Auf unserer Inschrift wäre dann freilich die Stellung des ΚανυτιειϜαις nach dem Verbum auffallend; DE SAUSSURE will sie durch die Annahme metrischer Abfassung (◡ _ ◡ _ ◡ _ etc.) erklären, von der auch RAMSAY Anzeichen auf phrygischen Inschriften zu erkennen glaubte. Auf einer schon früher in Öjük gefundenen Inschrift, RAMSAY n. 13, glaubt DE SAUSSURE denselben Namen wie auf der unserigen zu erkennen. Er liest dort Ϝασος ΚανυτιιεϜασο und vermuthet darin den Genitiv von Ϝασους ΚανυτιειϜαις. TORP (*Zum Phrygischen,* S. 19) versteht die Inschrift gänzlich anders: σεστ βυλνος Ϝασος καζυ τ. εϜανο ‚es spricht (?) Bulnos Vasos'; καζυ soll dann die 1. Pers. Sg. Präs. Ind. zu εκαστ n. 10 sein. Die Lesung der Inschrift ist im Einzelnen so wenig sicher, dass eine nochmalige Untersuchung nöthig wäre, ehe sie verwerthet werden kann.

Die 3. Zeile beginnt mit δεϜοσκε. DE SAUSSURE vergleicht hiermit den ersten Theil der bekannten Formel in den neuphrygischen Verwünschungsinschriften: δεος κε ζεμελω oder ähnlich. Indessen hilft uns diese Formel, wie man sie auch übersetzen mag,[2] hier nicht

---

[1] Vgl. *Einleitung* S. 201.

[2] TORPS Erklärung von με ζεμελω κε δεος als ‚mit Hausgesinde und er selbst' (*Zu den phryg. Inschr.* 16. *Zum Phryg.* 4) scheitert daran, dass sich auch die Stellung με διως ζεμελω (RAMSAY n. VI) findet. Man müsste doch überhaupt bei seiner Deutung δεος με ζεμελω ‚er selbst mit Hausgesinde' erwarten, wie niemals geschrieben ist. Ausserdem findet TORP für δεος ‚selbst' gar keine etymologische Bestätigung und das mit με wechselnde δη lässt er unerklärt. Sein Einwand gegen meine Deutung ‚bei Himmel und Erde' (eigentlich ‚von Himmel und Erde', nämlich ‚verflucht'), dass die griechische Formel constant αὐτὸς τέκνων τέκνοις oder ähnlich laute, ist nicht stichhaltig: es kommen doch auch noch andere Formeln vor, die dem von mir angenommenen Sinne nahe kommen: ἔστω ἱερόσυλος θεοῖς οὐρανίοις καὶ καταχθονίοις Pinara CIG. 4259, ἁμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς οὐρανίοις καὶ ἐπιχθονίοις Kyaneai, ἕξει τοὺς οὐρανίους θεοὺς καὶ καταγαίους κεχολωμένους Akmonia, RAMSAY, *Cities of Phrygia* S. 656. Diese Wendungen stehen freilich G. MEYERS Modification ‚bei den himmlischen und

viel weiter: in derselben Bedeutung wie dort δεος kann hier δεϝος schwerlich stehen. — Das darauf folgende κε wird dann allerdings dieselbe Verbindungspartikel wie in der neuphrygischen Formel sein. Hier ist sie früher (auch von mir) für das entlehnte griechische *καί* angesehen worden,[1] das in der Zeit der neuphrygischen Inschriften *κέ* gesprochen und oft geschrieben wurde. Angesichts von Chantre's altphrygischer Inschrift lässt sich diese Ansicht nicht gut aufrechterhalten. Denn in der Zeit, aus der diese Inschrift ihrem Schriftcharakter nach stammt, d. h. spätestens dem 5. Jahrh. vor Chr., war griech. *καί* noch nicht zu *κέ* geworden. Daher wird de Saussure Recht haben, wenn er — freilich ohne dieses entscheidende Argument hervorzuheben — phryg. κε mit dem enklitischen sanskr. *ca,* griech. *τε,* lat. *que* gleichsetzt.

Am Schluss der 3. Zeile ist με·ας sicher. Beim drittletzten Buchstaben schwankt de Saussure zwischen Ⲩ und ᛉ; aber nach seiner Bemerkung S. 170 und nach dem hiesigen Abklatsch scheint mir auch ꓘ möglich. Es ist doch auch wohl an sich wahrscheinlich, dass hier dasselbe μεκας wie in der 1. Zeile vorliegt. Wir erhalten also ‚und ? hat mich eingehauen'. Demnach ist vor μεκας ein zweiter Name zu erwarten. Belegen lässt sich freilich Δεϝος als Personenname auf phrygischem Boden sonst nicht, soviel ich sehen kann, aber denkbar ist es jedenfalls als Verkürzung eines der thrakischen mit *deo-, dio-* zusammengesetzten Personennamen wie Δεόβιζος, Διοσκέβριος, *Diuzenus, Deopus, Diospor* (Tomaschek, *Die alten Thraker* II, 2, S. 31), so dass es genau dem griechischen Kurznamen Δίος entsprechen würde, der CIA. III, 2894 vorzuliegen scheint.

---

irdischen (Göttern)' noch näher, aber die Endung von ζεμέλω lässt sich damit nicht vereinigen (vgl. auch Solmsen *K. Z.* 34, 55). — Der Zusatz με κοννου κε ισνιο . . . auf einer Inschrift Hogarths n. 2 steht nicht in demselben Casus wie δεος und ζεμελω(ς), denn -ου ist phryg. = *ōi*, also Dativ Sing.: hierin mag also etwas wie ‚mit Haus und Kindern' stecken; vgl. ἔσται αὐτῷ ἀρὰ ἰς τὸν οἶκον καὶ τέκνα τέκνων in Akmonia, Ramsay a. a. O., S. 654. ισνιο vergleicht sich gut mit griech. ἰνίον ‚Sohn', ἶννοι ‚Kinder', *ἶνις* ‚Sohn, Tochter', die Meister *K. Z.* 32, 139 ff. auf *ἴσνιον, ἴσνις zurückgeführt hat.

[1] Anders Torp, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit,* S. 17.

Die Ausdrucksweise: ‚Vasus Iman hat mich eingegraben, Kanuticivais, und Devos hat mich eingegraben‘ erscheint durch die Wiederholung des Verbums etwas umständlich, aber wenn die 3. Zeile ebenso schliesst wie die 1., so ist die Wiederholung eben Thatsache; erklärlich wäre sie, wenn die 3. Zeile erst etwas später hinzugefügt worden wäre; ihr Schriftcharakter scheint freilich derselbe, wie der der ersten Zeilen. — Fraglich ist auch, ob sich das Eingraben oder Einmeisseln nur auf die Inschrift selbst bezieht oder etwa auf ein κενεμαν, d. h. eine jener ornamentalen Felssculpturen, wie wir sie aus dem Thal von Doghanlu kennen: das liesse sich nur entscheiden, wenn die Inschrift an ihrem ursprünglichen Aufstellungsorte gefunden worden wäre.

Der zweite der von CHANTRE gefundenen Inschriftblöcke trägt eine vierzeilige Hauptinschrift, für die DE SAUSSURE ebenfalls keine Deutung zu geben vermochte; auch ich muss vorläufig auf ihre Erklärung verzichten. Erwähnen will ich nur, dass die 2. Zeile, die wohl ιος νι Ακεναν εϝεσετι abzutheilen ist, dieselbe Verkürzung des Namens Ακενανολαϝος (Gen.) vom Midasdenkmal zu enthalten scheint, die in der griechischen Inschrift bei STERRETT, *Papers of Amer. School* III, 504[1] vorliegt.

Auf einer der Schmalseiten desselben Blockes steht eine zweite Inschrift, von der DE SAUSSURE nur die erste Hälfte lesen konnte; sie lautet: ιος εϝιο εριτι κακυ ιοι . . . oder κακυιοι[τ]. εριτι ist hier wohl der Dativ Sing. eines *t*-Stammes wie δαδιτι, das auf der Grabschrift der Nenysria, RAMSAY n. IX, griechischem γυναικί entspricht. εϝιο ist vermuthlich der Dativ Sing. masc. desselben Demonstrativums,[2] zu dem das oben erwähnte εϝαν gehört (asl. *ovŭ* ‚dieser‘); -*o* steht für altes -*ōi* (neuphryg. -ου). Mit dem folgenden κακυ erinnert die Inschrift an den ersten Theil der Verwünschungsformel ιος νι σεμουν κνουμανει κακουν αδδακετ. Für letztere Umschreibung steht in unserer Inschrift

[1] Ἀκενᾶ Gen.; vgl. *Einleitung* 201.

[2] Das ι ist freilich etwas räthselhaft: man vergleiche etwa neuphryg. αινιοι, RAMSAY n. IV, neben αινουν n. VI, sanskr. *sya-, tya-* neben *sa-*, *ta-*.

vielleicht die 3. Pers. Sing. Opt. eines Denominativums κακυιοιτ oder κακυιοιτο[1] im Sinne von κακοῖ, κακύνοιτο. Also: ‚Wer diesem Denkmal (oder dergleichen) Uebles zufügen sollte ...‘ Zu bedauern ist, dass der Schluss des Satzes zerstört ist.

Fast ebensoviel Interesse wie die neugefundenen Inschriften selbst bietet ihr Auffindungsort, Öjük, nördlich von Boghaz-Köi, jenseit des Halys, also im nördlichen Kappadokien, Herodots Pteria, und so weit entfernt von der phrygischen Grenze, dass an eine Verschleppung der Steine von dorther nicht wohl gedacht werden kann. DE SAUSSURE lehnt den Gedanken ab, dass wir es hier mit einer phrygischen Colonie zu thun haben, er schliesst vielmehr aus dem Funde, dass die Bevölkerung von Pteria ein dem phrygischen aufs engste verwandtes Idiom gesprochen habe. Daran knüpft er die Bemerkung: ‚Ceci ne laisse pas de troubler le dogme ou la légende des Briges immigrés de Thrace et de l'isolement linguistique du phrygien en Asie Mineure. Nous entrevoyons plutôt que, du haut des montagnes d'Arménie jusqu'aux rives de l'Archipel, s'étendait une seule masse continue de peuples ariens arrivés également de l'Est.‘ Ich brauche kaum zu sagen, dass diese Folgerung gänzlich ungerechtfertigt ist. Wenn Herodot VII, 73 zufolge die soviel weiter östlich wohnenden Armenier ἄποικοι der Phryger waren und nach Eudoxos auch in der Sprache viel Phrygisches hatten, so stimmt dazu nicht schlecht, dass sich auch auf dem Wege von Phrygien durch das nördliche Kappadokien nach Klein-Armenien Spuren phrygischer Sprache finden (vgl. *Einleitung* S. 210). Für die Richtung der Ausbreitung dieser Völker folgt aus dem Funde von Öjük gar nichts. Wenn Strabo (XII, 553) berichtet, dass πᾶσα ἡ πλησίον τοῦ Ἅλυος Καππαδοκία ὅση παρατείνει τῇ Παφλαγονίᾳ, also auch die Gegend unseres Öjük, zweier Dialecte — Paphlagonisch und Kappadokisch — sich bediene, so braucht nicht gerade einer von diesen mit der Sprache der Inschriften von Öjük identisch, also phrygisch gewesen zu sein, da zwischen den Inschriften und Strabo ein Zeitraum von etwa

[1] Oder etwa κακυ ιοι? Vgl. neuphryg. ιοι, RAMSAY n. XXIII.

einem halben Jahrtausend liegt, in welchem die phrygische Bevölkerung längst in anderen Völkern aufgegangen sein konnte. Immerhin dürfte aber jetzt, namentlich für das Paphlagonische,[1] die Möglichkeit einer Verwandtschaft mit dem Phrygischen zu erwägen sein.

[1] Von den Personennamen, die Strabo als echtpaphlagonisch anführt, sind zwei zugleich phrygisch, Τίβιος (vgl. Steph. Byz. Τίβειον, τόπος Φρυγίας, ἀπὸ Τιβίου τινός) und Μάης (so Reinach für Μάνης der Hdsch., das auch phrygisch wäre) vgl. das Sprichwort εἷς Μάϊς ἐν Φρυγίᾳ (M. Schmidt, *Neue lykische Studien* 137). Phrygisch-thrakisch ist Κότυς, Name eines paphlagonischen Fürsten Xenoph. Ages. 3, 4, der aber Xenoph. Hell. iv, 1 Ὄτυς heist. Paphlag. Μόρζιος aus Μόρδιος (vgl. *Einleitung* 196), das in dem phrygisch gebildeten Stadtnamen Μορδιάιον oder Μόρδιον steckt. Das einzige paphlagonische Wort, das wir kennen, γάγγρα ‚Ziege', lässt sich als indogermanisch erklären (s. *Einleitung* 207).

Der angebliche Ersatz des Artikels durch das Pronomen.

Von

D. H. Müller.

In dem letzten Heft der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Bd. LIII, S. 525 ff.) vertheidigt H. WINKLER seine These von dem ‚Ersatze des Artikels durch das Pronomen' gegen die Einwendungen von F. PRAETORIUS (das. S. 2 ff.). Ich kann nicht umhin zu erklären, dass mich die Beweisführung WINKLERS nicht überzeugt hat, und will es hier versuchen, die wichtigsten Beweispunkte einer Prüfung zu unterziehen.

Ich beginne mit dem auch von WINKLER an die Spitze gestellten Fall, mit der sabäisch-jüdischen Inschrift (GL. 394 und 395) welche nach WINKLER lautet:

[𐩨]𐩧𐩫 | 𐩥𐩩𐩨𐩧𐩫 | 𐩪𐩣 | 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩹𐩪𐩣𐩺𐩬 | 𐩥𐩺𐩯𐩧𐩱𐩡 | 𐩥
𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 | 𐩧𐩨𐩺𐩠𐩵 | 𐩹𐩠𐩧𐩵[𐩱] | 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩣𐩥 | 𐩥 | 𐩦𐩠𐩧𐩣 | 𐩥
𐩱[𐩣𐩠𐩥 | ''

‚Gesegnet und gepriesen sei der Name des Barmherzigen, des Herrn des Himmels und Israels, und
ihres Gottes, des Herrn der Jehûd (von Jehūda), der geholfen hat ihrem Diener . . . Šahir^m^ und
seiner Mutter etc.'

𐩥𐩩𐩨𐩧𐩫 | 𐩨𐩧𐩫 habe ich mit GLASER und HALÉVY ‚gesegnet und gepriesen', nicht ‚es segne und sei gesegnet' übersetzt, denn dem ‚es segne' fehlt das Object, und es handelt sich hier auch zunächst um eine Danksagung an Gott. Wir haben also das erste Wort بُورِكَ

oder بَرِيك zu lesen. Der Anfang klingt auch an Formeln der jüdischen Liturgie an: ברכו את יהוה המברך ‚preiset Jahweh, den Gepriesenen‘; ברוך יהוה המברך ‚gepriesen sei Jahweh, der Gepriesene‘. Damit ist ferner zu vergleichen Ps. 113, 2—3: יהי שם יהוה מברך und מהלל שם יהוה, endlich die palmyrenische Formel (Vogüé 77 ff.): בריך שמה לעלמא טבא ורחמנא.

Das Suffix in 𐩥𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 kann sich nicht gut auf Israel, sondern nur auf die Stifter beziehen. Winkler behauptet zwar, dass die Deutung ‚gepriesen sei der Name ihres Gottes, welcher geholfen hat Š. und seinen Angehörigen‘ über das hinausgehe, was zulässig sei; dies kann ich aber durchaus nicht finden. Möglich bleibt allerdings auch, dass das Suffix sich auf das folgende 𐩺𐩠𐩵 bezieht. Wir hätten dann zu übersetzen ‚und ihres Gottes, nämlich des Herrn (Gottes) von Jehūda‘.

Ich gebe hier eine hebräische Uebersetzung der Inschrift und lasse dabei die Weihenden in erster und dritter Person sprechen:

בָּרוּךְ וְיִתְבָּרֵךְ שֵׁם הָרַחְמָן אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם ו[אלהֵי] יִשְׂרָאֵל וֵ
אלהֵיהֶם [אֱלֹהֵינוּ] אֲדוֹן [אֱלֹהֵי] יְהוּדָה [הַיְהוּדִים] אֲשֶׁר [עֲזָרָנוּ] עָזַר עַבְדָּם שהר ו
אִמּוֹ

Aus dieser Uebersetzung und Nebeneinanderstellung der 2. und 3. Person wird Jedermann ersehen, dass die stilistischen Wendungen durchaus keine unübersteiglichen Schwierigkeiten bieten, man muss sich nur vergegenwärtigen, dass sich in dieser kleinen Inschrift jüdischer und sabäischer Einfluss kreuzen. Das einzig Auffallende an diesem Texte ist 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩣𐩥, d. h. das pron. Suffix plur. ‚ihrem Diener‘.[1] Dies lässt sich auf folgende Weise erklären: Dem judaisirenden Sabäer, der diese Inschrift gesetzt hat, war der Monotheismus nicht ganz zum Bewusstsein gekommen, und die verschiedenen

---

[1] Glaser selbst sagt übrigens (*Revue des Études juiv.* xxiii, p. 123): ‚La lettre ו qui se trouve isolée entre les mots עבדהמו et שהרם est due évidemment à une dittographie de ma part. J'ai probablement mal copié aussi le mot עבדהמו, que j'aurai mis pour עבדהו.‘ Ich gebe Winkler gern zu, dass dies nur eine Vermuthung von Glaser sei, aber die Möglichkeit der Verschreibung ist immerhin vorhanden. Das Fundament für die These Winklers ist also sehr schwach.

Epitheta Gottes ,Barmherziger', ,Herr des Himmels und Israels', ,Herr Juda's' mögen ihm als verschiedene Götterwesen erschienen sein. Dies erklärt am besten das Suf. plur. in 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩣𐩥.[1]

Ich muss aber meine Verwunderung darüber ausdrücken, dass Winkler 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩹𐩪𐩣𐩺𐩬 schreibt und danach übersetzt, während er selbst in dem Facsimile der Inschriften Gl. 394 + 39 zu S. 335 seiner ,Altorientalischen Forschungen' 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩹𐩨𐩪𐩣𐩺𐩬 hat, was ja die Sache sehr ändert. Halévy hat bereits die Bedeutsamkeit dieses 𐩨 hervorgehoben, Glaser hat nie bestritten, dass zwischen 𐩪𐩣𐩺𐩬 und 𐩹 ein Buchstabe steht. Das Facsimile Winklers lässt aber darüber gar keinen Zweifel. Diese Lesung wird übrigens auch von Hal. 63, 7 [𐩧]𐩢𐩣𐩬𐩬 | 𐩹𐩨𐩪𐩣𐩺𐩬 bestätigt. Demnach scheint der Stifter der Inschrift 𐩺𐩦𐩧𐩱𐩡 mit 𐩧𐩢𐩣𐩬𐩬 auf gleiche Stufe zu stellen; es ist das apotheosirte ישראל, wie Stammes- und Städtenamen oft neben Göttern genannt werden. Das dritte göttliche Wesen ist 𐩧𐩨𐩺𐩠𐩵. אלההמו bezieht sich natürlich auf die Stifter. Ins Hebräische übertragen lautet also die Inschrift:

בָּרוּךְ וְיִתְבָּרַךְ שֵׁם הָרַחְמָן שֶׁבַּשָּׁמַיִם וְיִשְׂרָאֵל וֵ
אלֹהֵיהֶם רַבִּיְהֹד אֲשֶׁר עָזַר עַבְדָּם שהר וכו׳

Entfällt nun jede Nöthigung an 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 herumzudeuten, so will ich dennoch Winklers Versuch, diese Form anders zu erklären, einer Prüfung unterziehen.

Winkler sagt: ,אלהים oder האלהים ist im Munde eines Juden sowohl Appellativum als Nomen proprium und in unserem Falle soll אלההמו das אלהים, welches Gottesname ist, wiedergeben.'

Dagegen möchte ich bemerken, dass אלהים oder האלהים im Hebräischen (oder im Munde eines Juden) niemals Nomen proprium in dem Sinn wie יהוה bei den Juden oder כמוש bei den Moabitern sei, vielmehr kann es nur ,Gott' oder ,der Gott' ὁ θεός, der einzige vom Volke verehrte Gott sein. Ein solches Wort verträgt nicht nur, sondern fordert auch häufig das pronominale Suffix.

---

[1] Das Suffix auf Israel oder Juda zu beziehen und anzunehmen, dass der Weihende ein Client der Juden war, halte ich für nicht wahrscheinlich.

Auf die Einwendung Praetorius’, dass man ja anderwärts אלההו ‚sein Gott‘ finde (Miles i, 3. *ZDMG.* 30, 680), antwortet Winkler (S. 529 unten): ‚Der Hinweis auf אלההו ist daher falsch, denn אלה steht nie als Appellativum, sondern stets im selben Sinne wie sonst שימהו mit folgendem Gottesnamen.‘

Wenn hier nicht eine Verschreibung vorliegt, scheint mir die Distinction Winklers dem Thatbestande zu widersprechen. Schon in der von Praetorius angeführten Stelle

𐩠𐩤𐩬𐩺𐩥 | 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩥 | 𐩹𐩦𐩣𐩥𐩺 | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩨𐩤𐩧𐩣

kann 𐩱𐩡𐩠 nur Appellativum sein, und ob 𐩹𐩦𐩣𐩥𐩺 wirklich den Namen eines Gottes und nicht vielmehr wie phön. בעל שמם, pal. בעל שמן ‚Herr des Himmels‘ bedeutet, möchte ich umso weniger mit Sicherheit behaupten, als ja *Sab. Denkm.* 1, 3 𐩹𐩦𐩣𐩺 steht:[1]

𐩠𐩤𐩬𐩺 | 𐩹𐩦𐩣𐩺 | 𐩨𐩲𐩡 | 𐩨𐩤𐩧𐩣

Vgl. man Os. 36, 2: 𐩠𐩤𐩬𐩺𐩥 | 𐩹𐩦𐩣𐩥𐩺 | 𐩱𐩡𐩠𐩱𐩣𐩧𐩣 | 𐩨𐩲𐩡 | [𐩨𐩤𐩧𐩣]
CIS. 8, 2: 𐩨𐩣𐩤[𐩣 | 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 | 𐩤𐩺𐩬𐩬 | 𐩱𐩡𐩠 | 𐩭𐩦𐩱𐩣
endlich Akad. ix, 2: 𐩡𐩱𐩡𐩠 | 𐩭𐩦𐩱𐩣

so geht daraus hervor, dass 𐩹𐩦𐩣𐩥𐩺 ‚der Gott des (Stammes) Amîr‘ ist. In gleicher Weise wird 𐩤𐩺𐩬𐩬 der ‚Gott der Ḫas’^{m}‘ geheissen; in der letzten Inschrift wird einfach von dem Gotte der Ḫas’^{m} geredet ohne Nennung des Namens der Gottheit.[2] Eine wirkliche Differenz in der Bedeutung von 𐩱𐩡𐩠, 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩥, 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 an den angeführten Stellen und 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 der sabäisch-jüdischen Inschrift kann ich nicht constatiren.

Aber selbst wenn man von allen vorgebrachten Einwendungen absehen will, bleibt immer noch die Frage offen: Wie kann denn durch das ‚artikelhafte‘ Pronominalsuffix aus einem Singular ein Plural gemacht werden? — Selbst wenn man ihm die demonstrative

---

[1] Die Form 𐩦𐩣𐩺 kommt in dieser Inschrift noch zweimal vor, kann also nicht Schreibfehler sein. Die Lesung *samwaj,* die von gewisser Seite so ungestüm gefordert wird, ist mindestens sehr zweifelhaft.

[2] Vgl. auch CIS. 25, 3 und 26, 6.

Kraft zuspricht, muss ihm jeder Einfluss auf Numerus und Genus abgesprochen werden.[1]

Ferner wenn 𐩱𐩡𐩠𐩠𐩣𐩥 auch hebr. אלהים (oder האלהים) repräsentiren sollte, so wird ja אלהים im Hebräischen (mit sehr geringen Ausnahmen) als Singular angesehen, und in der That zeigt ja das folgende 𐩧𐩨 und 𐩠𐩧𐩵𐩱, dass es auch die Inschrift als Singular betrachtet. Dann bleibt das Pluralsuffix in 𐩲𐩨𐩵𐩠𐩣𐩥, um dessentwillen alle diese künstlichen Umdeutungen unternommen worden sind, unerklärt.

Der zweite wichtige Fall, den Winkler anführt, ist im Titel der letzten Könige von Saba':

𐩣𐩡𐩫 | 𐩪𐩨𐩱 | 𐩥𐩹𐩧𐩺𐩵𐩬 | 𐩥𐩢𐩳𐩧𐩣𐩥𐩩 | 𐩥𐩺𐩣𐩬𐩩 | 𐩥𐩱𐩲𐩧𐩨𐩠𐩣𐩥 |
𐩷𐩥𐩵𐩣 | 𐩥𐩩𐩠𐩣𐩩

‚König von Saba' und Raidân und Ḥadramaut und Jamanat
und ihrer Beduinen zu Berg und Thal.'

Nach meiner Auffassung bezieht sich das Suffix auf die vorangehenden Länder, und 𐩷𐩥𐩵𐩣 | 𐩥𐩩𐩠𐩣𐩩 sind adverbiell oder als Accusativ loci (ظرف) zu fassen, wie برًّا وبحرًا *terra marique*. Dadurch sind alle Schwierigkeiten beseitigt. Die Hervorhebung der Beduinen hat seinen guten Grund. Die arabischen Sultane von heute beherrschen weite Länderstrecken, aber vielfach nur nominell; denn die Beduinen streifen in ihren Gebieten herum, berauben die Karawanen und lauern dem Herrscherhause auf bis in den Bereich der befestigten Burgen. So war es gewiss auch in alter Zeit. Mancher kluge und mächtige Fürst hat wohl für kürzere oder längere Zeit die Beduinen im Zaume gehalten. Dies drückt der etwas pomphafte Titel durch 𐩥𐩱𐩲𐩧𐩨𐩠𐩣𐩥 | 𐩷𐩥𐩵𐩣 | 𐩥𐩩𐩠𐩣𐩩 aus; es konnte aber nicht 𐩱𐩲𐩧𐩨𐩬 heissen, weil ja auch ausser diesen Ländern Beduinen existirten, die dem Könige von Saba' nicht unterworfen waren.

---

[1] Wenn sich Winkler auf das n. pr. fem. 𐩱𐩭𐩩𐩱𐩣𐩠𐩥 beruft, um die Gewissenhaftigkeit der Schreiber in Bezug auf das Genus zu verdächtigen, so möchte ich bemerken, dass dieser Eigenname ‚seine Tante' bedeutet und mit Rücksicht auf irgend einen Neffen beigelegt worden sei. Es liegt also gar kein Grund vor, hier ein fem. zu erwarten.

Der dritte Fall betrifft die Stelle Mareb II (Gl. 618, 75):

𐩱𐩹𐩬𐩥 | 𐩡𐩠𐩣𐩥 | 𐩡𐩱𐩢𐩨𐩦𐩠𐩣𐩥 | 𐩥𐩱𐩢𐩣𐩧𐩠𐩣𐩥 |

‚So gaben Sie (der König) ihnen Urlaub, Ihren Abessiniern und Himjaren‘

d. h. den bei ihm beschäftigten oder ihm unterthänigen Abessiniern und Ḥimjaren, da es sich ja, wie Praetorius schon hervorgehoben hat, um Theile von Völkern handelte. Wie man von päpstlichen Schweizern reden durfte, so konnte man auch von königlichen Ḥimjaren und Abessiniern reden. In 𐩱𐩡 | 𐩲𐩨𐩧𐩩𐩠𐩣𐩥 der Vertragsstelle ist vielleicht 𐩱𐩡 (= כ + ל) als Präposition zu fassen und gegen (in Bezug auf) einander zu setzen.

Es bleibt also noch übrig, die Formen שמסהמו, שמסהו und אשמשהמו zu besprechen, wo Winkler selbst seine frühere Ansicht aufgegeben hat. Dagegen weigert er sich die Auffassung von שמסהו als ‚seine Sonnengottheit‘ zu acceptiren und schlägt für שמסם, wo es mit einem Suffix oder vor einem Eigennamen steht, die Bedeutung ‚Göttin‘ vor.

Zu dieser Verallgemeinerung der Bedeutung scheint mir kein hinreichender Grund vorzuliegen. An der Stelle Os. 35 muss 𐩩𐩬𐩰 so lange für ein Epitheton und Correlat zu 𐩺𐩬𐩰 als Beiname der Könige von Saba' angesehen werden, als nicht an anderer Stelle sicher eine Gottheit תנף nachgewiesen werden wird.[1] Uebrigens ist mir wenigstens auch im Assyrischen kein Fall bekannt, wo *ištar* so weit seine ursprüngliche Bedeutung verloren hätte, dass darauf noch der Name einer anderen Göttin folgen würde, vielmehr scheint in der That *ištar* und *ištarāt* nicht Göttin und Göttinnen überhaupt, sondern die Ištargottheiten zu bezeichnen. Dass man mehrere ‚Samsgottheiten‘ oder ‚Ištargottheiten‘ oder ‚Baʿalgottheiten‘ verehrt habe, und zwar gleichzeitig und neben einander, widerspricht durchaus nicht dem, was wir von orientalischer Religion wissen. Gleichviel

---

[1] Ebenso wenig kann Hal. 686, 5 (= *ZDMG.* xxvi, 417) ורת̄דו | בשמסהמו | תנבר | ודאב ‚und sie stellten es in den Schutz des Wad'ab, unter Anrufung der Sonnengottheit, der Mächtigen‘, תנבר Name einer Gottheit sein. Desgleichen ist שמסהמו | משרקיתן (Derenbourg, *Les Monum. de la Bibl. nat.* 1, 2) zu übersetzen ‚ihre Sonnengottheit, die Aufgehende‘.

wie [illegible] aufgefasst wird, für die Frage des demonstrirenden Artikels bleibt dies irrelevant.

Nun hat aber WINKLER für diese Erscheinung einige Beispiele aus dem Assyrischen angeführt, so weit ich aber sehe, sind die Stellen: *ḫuraṣu ipir šadi-šu* (DELITZSCH *māti-su*); *uknû ṭi-ib šadi-šu* (DELITZSCH *mati-šu[n]*); *níšu ša ṣiri-šu* (DELITZSCH erklärt *ŠU* als Bestandtheile des Ideogramms) lauter ἅπαξ λεγόμενα und mindestens sehr unsicher.[1] Die beiden Ortsnamen kommen wohl kaum in Betracht, es bleibt demnach nur *ana šadi-šu íli* ‚er floh ins Gebirge‘ und *ina umi-šu* ‚damals‘, wobei aber im Semitischen nicht allgemein ‚ins Gebirge‘ gemeint sein kann, sondern in das ihm zugängliche Gebirge oder dergleichen. Möglicherweise liegt hier ein adverbieller Gebrauch vor (was ja WINKLER selbst nahelegt), und das *šu* oder *š* entspricht hier dem ה locale des Hebräischen.

Auch arab. *jauma-hu* heisst nicht einfach ‚jenen Tag‘, sondern ‚seinen Tag‘, d. h. den Tag, der ihm noch übrig blieb; es liegt also in der That ein sachlicher Unterschied zwischen *jauma-hu* und ‚jenen Tag‘ vor und kein rein formaler.

Freilich bleibt die Thatsache bestehen, dass im Aethiopischen Fälle wie ብእሲሁ፡ ‚der Mann‘, ዕደዊሆሙ፡ ‚die Männer‘, wenn auch selten, vorkommen. Es ist mir aber sehr zweifelhaft, ob wirklich hier Pronominalsuffixe vorliegen, wie man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist. Mir scheinen vielmehr die alten Personalpronomina *hû* ‚er‘, *hōmu* ‚sie‘, die im Aethiopischen durch Demonstrativa verdrängt worden sind, erhalten zu sein. ብእሲሁ heisst also nicht *Mann + sein,* sondern *Mann + Er* etc. Vgl. z. B. hebr. ארני הוא ‚der Herr selbst‘ (Jes. 7, 14), היהודים המה ‚die Juden selbst‘ (Est. 9, 1). Sichere Beispiele für den Ersatz des Artikels durch das pronominale Suffix in den semitischen Sprachen sind nicht vorhanden, am allerwenigsten im Sabäischen.

[1] Selbst aber zugegeben, dass WINKLERS Lesung und Auffassung dieser Stellen richtig seien, so können sie nur bedeuten: ‚das Gold, der Staub seines Berges‘, d. h. des Berges, wo Gold gefunden wird; ebenso ‚der Löwe seines Dickichts‘, d. h. des Dickichts, wo er sich aufhält.

Anzeigen.

J. Guidi, *Il ‚Fetḥa Nagast' o ‚Legislazione dei Re' codice ecclesiastico e civile di Abissinia.* Zwei Bände — äthiopischer Text, Rom 1897, und italienische Uebersetzung, ebenda 1899 — veröffentlicht in den *Pubblicazioni scientifiche del R. Istituto Orientale in Napoli.* Tomo II und III.

Vor zehn Jahren hatte Guidi mit Rücksicht auf die damaligen Beziehungen seines Vaterlandes zu Abessinien seitens der italienischen Regierung den ehrenvollen Auftrag erhalten, die einzige im Habesch vorfindliche geordnete und allgemein hochgehaltene Sammlung von kirchlichen und bürgerlichen Gesetzen, das unter dem Namen ፍትሐ ፡ ነገሥት ፡ bekannte Rechtsbuch der abessinischen Christen, nach einer von der Schoa-Mission mitgebrachten Original-Handschrift zu veröffentlichen und in Form einer Uebertragung ins Italienische weiteren Kreisen zugänglich zu machen. In den zwei hier zu besprechenden Büchern erfreut uns der emsige Forscher mit der denkbar glücklichsten Lösung seiner doppelten Aufgabe.

Von den beiden mächtigen Bänden umfasst der vor zwei Jahren erschienene den äthiopischen Text auf 339 Seiten zu je zwei Columnen. Die typographische Reproduction dieses dem erlauchten Mäcen orientalischer Studien, Sr. Majestät Oskar II., König von Schweden und Norwegen, gewidmeten Theiles darf geradezu ein Meisterwerk der Buchdruckerkunst genannt werden. Ein gewisses Streben, dem abes-

sinischen Codex juris dabei ganz das Ansehen eines orientalischen Manuscriptes zu verleihen, erscheint durch das ganze Buch consequent durchgeführt, bis auf den gelben Ton der Farbe des Papieres und die kleinsten Details herab. Auf dem Titelblatte heisst es: ፍትሐ፡ነገሥት። ተኅትመ፡በሀገረ፡ሮሜ፡በ፲፻ወ፰፻ወ፹ወ፰ዓመተ፡ምሕረት። Die Seitenzahlen sind äthiopisch. Auf die erklärenden Noten in amharischer Sprache wird in morgenländischer Manier nur mit Sternchen, Kreuzen und ähnlichen Zeichen verwiesen. Der Druck selber ist doppelfarbig, schwarz und roth: in letzterer Farbe erscheinen die Aufschriften der einzelnen Abschnitte, Capitel und Paragraphen, die in den Text eingestreuten Angaben der diversen Quellen, der Name Jesu Christi u. dgl — Der zweite nicht minder elegant ausgestattete, im abgelaufenen Jahre publicirte Band bringt auf 543 Seiten die Uebersetzung und einen ungemein reichlichen kritischen Apparat.

Der Umfang des ganzen Werkes zeigt schon, dass GUIDI eine grosse Arbeit zu bewältigen hatte; dass diese aber noch ungleich schwieriger war, wird sich aus den folgenden Ausführungen ergeben. Freilich wird nur derjenige die Leistung GUIDIS zu würdigen wissen, der sich mit dem Codex eingehender beschäftigt; dem wird aber dann selbst die Zeit, die der Herausgeber benöthigte, um sein Unternehmen zum vollen Abschlusse zu bringen, verhältnissmässig nicht allzulange erscheinen. GUIDI hat das ihm vorgesteckte Ziel, der Praxis zu dienen, ebenso glücklich erreicht, wie er das Studium der Geez-Sprache nach allen Richtungen hin hiemit in hervorragender Weise gefördert hat.

Die Edition des Textes stützt sich auf die eingangs erwähnte Original-Handschrift; dieselbe stammt aus der Zeit des Königs Salomon II. (1777—1779), und ist somit über 200 Jahre alt. Ausser diesem mit amharischen Glossen versehenen Codex benützte GUIDI von den verschiedenen in Europa vorhandenen Copien vorzugsweise eine Berliner (mss. or. fol. 595) und eine Pariser (fonds éthiop. 124). Der Herausgeber bezeichnet die erste der vorstehend genannten Handschriften mit A., die beiden anderen mit B. und P.

Der Name ‚Fetḥa Nagast‘ ist bereits bekannt: zwei Abschnitte aus demselben sind schon veröffentlicht und übersetzt worden, und zwar das Capitel XLIV ‚Ueber die Könige‘ አንቀጽ ፡ ፵ወ፬ ። በእንተ ፡ ነገሥት ፡ ወውእቱ ፡ ፳ምዕራፍ ።, von Fr. A. Arnold, Halis Saxonum MDCCCXLI, sowie das Capitel XXIV ‚Ueber die Ehe‘ አንቀጽ ፡ ፳ወ፬ ። በእንተ ፡ ፍኅረት ፡ ወሕጸ ፡ ወአውስቦ ፡ ወዘይተልዎ ፡ ለዝንቱ ።, von J. Bachmann, Berlin 1889 (*Corpus iuris abessinorum*), doch hat uns erst Guidi in genauerer Weise mit der Genesis und dem Wesen unseres abessinischen Gesetzbuches bekannt gemacht. Dieses ist vor allem kein Originalwerk, sondern — und darin lagen die Hauptschwierigkeiten der Herausgabe — die stellenweise überaus mangelhafte Uebersetzung einer gegen die Mitte des 13. Jahrhundertes in Aegypten zustande gekommenen, arabisch geschriebenen Gesetzessammlung. Nachdem nämlich damals unter den koptischen Christen mangels eines geschriebenen Gesetzes ganz regellose und auf die Dauer unhaltbare Zustände eingerissen waren, verfasste ein Araber, namens Al-asad-ibn-al-ʿassâl, unter dem Titel مجموع قوانين ein Compendium von Gesetzen und Vorschriften, die er grösstentheils dem Alten und Neuen Testamente, etlichen apostolischen Schriften und den Beschlüssen verschiedener Concilien entnommen hatte. Nach Guidis Ansicht diente demselben das 200 Jahre früher vollendete Werk eines syrischen Landsmannes und Glaubensgenossen, des Nestorianers Ibn-aṭ-ṭajjib, als Vorlage. Nicht uninteressant ist es, dass der von den bürgerlichen Gesetzen handelnde zweite Theil des مجموع قوانين stellenweise mohammedanisch angehaucht ist. Jedenfalls war es nur klug, wenn der Autor darauf Rücksicht nahm, dass seine Glaubensbrüder in Aegypten mitten unter mohammedanischen Arabern leben mussten. So dürfte es uns mit Guidi übrigens auch nicht wundernehmen, wenn Al-asad-ibn-al-ʿassâl für das bürgerliche Gesetz vielleicht sogar ein muselmanisches, und zwar speciell ein schafeʿitisches Rechtsbuch, etwa das Tanbîh von Abû Isḥaḳ aš-Širâzî, benutzt hätte. Sonderbarerweise ist dieses Jus canonicum et civile trotz mancherlei Bestimmungen, die nur für Aegypten gelten konnten, für Abessinien aber ganz belanglos waren, dennoch tale quale ins

Aethiopische übersetzt worden und bei den Abessiniern bald zu hohem Ansehen gelangt. Doch hat es seinen Titel geändert: es heisst jetzt nicht einfach ,Compendium von Gesetzen', sondern ፍትሐ፡ነገሥት። ,Gesetzgebung der Könige'. Diese Titeländerung, die an den Namen eines syrischen Rechtsbuches ܢܡܘܣܐ ܕܡܠܟܐ ,Gesetze der Könige' erinnert, ist wohl begründet. Unser Codex unterscheidet sich nämlich von ähnlichen im Habesch vorfindlichen Werken dadurch, dass er nicht blos das canonische Recht behandelt: der grössere, zweite Theil, der sich mit dem bürgerlichen Gesetze befasst, wurde zum unterscheidenden Merkmal, und zwar hat man mit Rücksicht auf die weltliche Obrigkeit den Titel eines Abschnittes aus diesem zweiten Theile, des Capitels über die Könige, zum Namen des ganzen Codex gemacht. Auch sonst erscheint äusserlich die Spur des arabischen Ursprungs verwischt. Der Vorrede des arabischen Originals, die auch in der äthiopischen Uebertragung durch die Anfangsworte ስብሐት፡ለእግዚአብሔር፡ዘአክበረነ፡ . . . und das darauffolgende ወእምድኅረ፡ዝንቱ፡ seine arabische Herkunft nicht verleugnet, ist eine kurze Einleitung vorangestellt, die zum Unterschiede von der arabischen mit dem gewöhnlichen በስመ፡አብ፡ወወልድ፡ወመንፈስ፡ቅዱስ፡ beginnt und eine auf die Entstehung des Gesetzbuches bezügliche Legende überliefert. Darnach soll den unter Constantin dem Grossen auf dem Concil zu Nicäa versammelten 318 Kirchenvätern Jesus Christus erschienen sein, um ihnen die Abfassung des Fetḥa Nagast zu befehlen. Dabei wird, ohne auf den Anachronismus Rücksicht zu nehmen, dennoch Ebna-elāsal (= ابن العسال) als derjenige genannt, der es geschrieben (Text p. 6. u. 11 und 12: ወጸሐፉ፡ለዛቲ፡መጽሐፍ፡እብነ፡እልዓሳል፡) und Constantin dem Grossen übergeben hat. Aethiopischerseits ist auch ein längeres Capitel über Erbrecht beigesetzt worden: dasselbe erscheint als Anhang und hat keine eigene Capitelzahl (እንቀጸ፡ተዋርሶ፡). Sonst ist das Buch dem Inhalte nach doch im Grossen und Ganzen ohne Rücksicht auf seinen geänderten Zweck ins Aethiopische übersetzt worden. Nur an wenigen Stellen sind sich die Uebersetzer desselben bewusst gewesen. So wurde z. B. statt فى زمان الربيع (nach S. 195, Anm. 4)

p. 135. II. 20 በዘመነ ፡ ሚያዝያ ፡ gesetzt (Mījāzejā ‚nomen mensis Abyssinorum octavi, qui VIII° Aprilis sec. lat. Greg. incipit‘). Im arabischen Texte stand einmal (S. 412) فى البيعة القبطية ‚in der koptischen Gemeinde‘; diese Worte wurden gar nicht übersetzt. Das arabische سلطان wird durch መኰንን ፡ wiedergegeben (vgl. S. 193, Anm. 2; S. 471, Anm. 4; S. 510, Anm. 3).[1]

Ueber die Persönlichkeit, der wir die äthiopische Uebersetzung verdanken, vermag auch Guidi nichts Näheres zu berichten. In dem bereits von Dillmann lateinisch veröffentlichten Postscriptum werden zwei Männer genannt, die dieselbe entweder mit einander oder, wie Guidi meint, nach einander besorgt haben, nämlich Abrehâm, Sohn des Ḥannâ Naṭjân, und Pêtrôs, Sohn des Abd Said. Die Art, wie Guidi die hier entscheidende Stelle auffasst, verdient entschieden den Vorzug. In dem mehr arabisch stilisirten Nachwort (äthiopischer Text, p. 335 unten) heisst es zuerst: ወዘአዕለዎ ፡ . . . ጴጥሮስ ፡ ወልደ ፡ አብድ ፡ ሰይድ ፡ ‚und der es übersetzt hat . . . ist Pêtrôs, Sohn des Abd-Said‘. Darauf folgt እምዝ ፡ አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ፡ . . . አብር ሃም ፡ ወልደ ፡ ሐና ፡ ናጥያን ፡ Guidi fasst አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ፡ im Sinne eines arabischen اعتنى بذلك, so dass wir weiter zu übersetzen haben ‚von da an‘ oder ‚darauf nahm sich um dieses (die Uebersetzung) an . . . Abrehâm, Sohn des Abd-Sajd‘. Dillmann hingegen übersetzte እምዝ ፡ አስተሐመመ ፡ በዝንቱ ። durch ‚qua in re ei assistentiam præbuit‘. — Doch sei dem, wie ihm wolle: Die Uebersetzer haben durch die Art, wie sie das classisch-arabische Original oft und oft missverstanden haben, den Beweis dafür erbracht, dass das äthiopische Sprichwort: ተርጓሚ ፡ ደርጋሚ ። ‚Uebersetzer sind Verderber‘ — äthiopischerseits wenigstens — auf Wahrheit beruht. Denn, wenn man auch die beiden Abessinier oft damit entschuldigen kann, dass die

[1] Doch haben die Uebersetzer an den im arabischen Texte vorgefundenen, nur für das Arabische passenden Abkürzungen der Quellentitel festgehalten: So werden z. B. die fünf Bücher Mosis, die im Arabischen durch تورٰاة = ت in Verbindung mit ا = 1, ب = 2, ج = 3, د = 4, ه = 5 bezeichnet werden, auch im Aethiopischen durch ት·አ ፡ ት·ቤ ፡ ት·ጋ ፡ ት·ዳ ፡ ት·ሔ citirt! Ja auch die Abbreviaturen von رسل und ملوك, nämlich رس und مك sind im Aethiopischen beibehalten worden.

arabische Vorlage nicht nur unvocalisirt war, sondern die Schriftzeichen dortselbst wohl auch der diakritischen Punkte ermangelten und so oft verschiedene Lesearten möglich waren, sie haben, wie GUIDI bei der Vergleichung von Original und Uebersetzung constatirt hat und wie jedermann aus den in den Fussnoten der italienischen Uebertragung angegebenen Divergenzen beider entnehmen kann, auch dort, wo der Sinn des Arabischen nicht zu verkennen war, im Verdrehen und Missdeuten viel geleistet, so dass es nur sonderbar berühren muss, dass die äthiopische Bearbeitung in Abessinien sammt all den vielen aus der fehlerhaften Uebersetzung resultirenden Unklarheiten und Widersprüchen als giltiges Gesetzbuch bestehen konnte. Natürlich mussten die abessinischen Commentatoren mit Rücksicht auf die Sage von der Entstehung des Fetḥa Nagast sich bemühen, auch in die dunkelsten Stellen Licht zu bringen. Das Studium des Fetḥa Nagast gilt dem Abessinier für das denkbar schwierigste und diejenigen Mammerān, die sich mit ihm befassen, zählen zu den grössten Gelehrten. Der Herausgeber macht uns mit einer Reihe von Eingeborenen bekannt, die sich in Gondar durch Interpretation unseres Codex besonders ausgezeichnet haben. Der letzten einer, der Dabtarā Kefla Giorgis, stand mit GUIDI in persönlichem Verkehre und liess diesem in der Beurtheilung des Textes seinen Rath angedeihen. Wir können den Auslegungen GUIDIS also doppelt vertrauen, indem wir erfahren, wie das Abessinische theoretisch ausgelegt werden sollte und wie es praktisch ausgelegt wird.

Das äthiopische Original ist ungemein genau edirt. Ich glaube, dass selbst derjenige, der den Text nur lesen wollte, um Druckfehler zu finden, den Bd. I, p. IX verzeichneten Erratis nicht viel wird beifügen können.[1] Es kommen nur leichte Versehen der Art vor, dass der Geübte unwillkürlich das Richtige liest. So steht z. B. p. 22. II.

[1] Das gleiche gilt vom II. Theile. Man füge bei: Bd. II, S. 3, Anm. 3 من لاخلال für من الاخلال, daselbst Z. 7 e varie für a varie, S. 19, Anm. 5 θεολόγος für θεόλογος. NB. S. 341 soll es wohl statt des (zweiten) لبان richtig بَلّان ,balneum, thermæ' lauten; mit diesem Worte muss doch der Aethiope, durch äthiop. ባልኔ፡ irregeführt, das im Arabischen vorfindliche لبّان verwechselt haben.

1 ያጸጽሶ፡ für ያጸጽሶ፡ p. 111. ii. 26 ወበንሰበት፡ für ወበሰንበት፡ p. 285. ii. 2/3 ከቂና፡ für ከዊና፡ Wenn weiter p. 18. i. 21 statt ጸሐፊ፡ wohl ጸሐፊ። stehen sollte, wenn p. 20. ii. 27 die Zahl ፻ወ፳ und p. 29. ii. 14 die Sigle ጤት፡ዘ፩ nicht schwarz, sondern roth gedruckt sein sollten, so sind dies immerhin solche Kleinigkeiten, die selbst dem aufmerksamsten Leser entgehen können. Mit Rücksicht auf Anfänger, die ja manchen Theil des Fetḫa Nagast im Hinblick auf die in der so genauen Uebersetzung Guidis gelegene Garantie des vollen Verständnisses gewiss mit doppeltem Interesse lesen dürften, wäre es vielleicht wünschenswerth gewesen, wenn der Herausgeber an seinem Principe, die Buchstaben ሠ und ሰ, አ und ዐ, ጸ und ፀ, dann ሀ, ሐ und ኀ, nicht nach der in äthiopischen Handschriften zu beobachtenden Manier zu vertauschen, festgehalten und die Formen ኀ, ሐ, አ, ዐ nicht so ziemlich regelmässig durch ኃ, ሓ, ኣ und ዓ ersetzt hätte. Doch wird sich jeder an dergleichen Wechsel in der Orthographie noch nicht Gewöhnte bald zurecht finden. Immerhin erlaube ich mir zur Orientirung einige Beispiele namhaft zu machen: es steht e. g. durchgehends ዓቢይ፡ für ዐቢይ፡, በሊዓ፡ für በሊዐ፡ und ብዙኃ፡ für ብዙኀ፡ und vice versa ከልአን፡ für ከልኣን፡, ንስሐ፡ für ንስሓ፡ u. dgl. Was die zuerst genannte Consonanten-Vertauschung betrifft, erwähne ich folgende Fälle: p. 5. ii. 9, 10 und 11 steht dreimal ሠዐረ፡ für ሰዐረ፡ und p. 23. ii. 7 ወይእሥሩ፡ für ወይእስሩ፡, p. 100. i. 21 ይፃዕ፡ und gleich darauf 22 ይፃእ፡. In zweifelhaften Fällen, wo die Schreibart der Wurzel anderen Sinn gibt, wird der Context, resp. die Uebersetzung helfen. So vergleiche man zu p. 150. ii. 6 ኀበረ፡ und ሐበረ፡, zu p. 152. i. 4 ሠዐለ፡ und ሰዐለ፡, zu p. 156. ii. 2 ኀሠረ፡ und ኀሰረ፡ u. s. w.

Bevor ich die Uebersetzung und den Inhalt des Buches bespreche, sei hier zunächst auf den für die Philologen besonders wichtigen kritischen Apparat verwiesen, den Guidi in Form von Noten der Uebersetzung beigegeben hat. Es kann nicht genug oft hervorgehoben werden, wie dankenswerth das mühevolle Beginnen des Herausgebers war, dass er den ganzen äthiopischen Text mit dem arabischen Original verglichen und alle Unterschiede genau

verzeichnet hat. Dadurch ist es Guidi gelungen, in zweifelhaften Fällen auch den ursprünglichen Sinn zu erklären. Es wird sich aber auch manche Ergänzung, resp. Berichtigung in lexikographischer Beziehung ergeben. So kommt z. B. መንፈቅ፡ nicht blos im Sinne von ‚Hälfte‘ vor, sondern es bedeutet hier auch ‚Theil‘, v. Text, p. 157. II. 22 ወመንፈቆሙ፡ ለሰብእ፡ ሶርያ፡ nicht: ‚und die Hälfte der Leute von Syrien‘, sondern ‚ein Theil der Leute von Syrien‘, da im Arabischen بعض steht. አግዓዚ፡ heisst nicht blos ‚einer, der (den Sclaven) freilässt‘, sondern bedeutet hier den ‚Freigelassenen‘ (S. 298). Das Wort ኰራኪ፡ wird aus dem äthiopischen Wörterbuche nunmehr wohl ganz zu streichen sein, nachdem es sich lediglich nur als Transcription des von dem Uebersetzer nicht verstandenen arabischen Plurals كَرَاكِىّ (sing. كُرْكِىّ ‚Kranich‘) erwiesen hat. Desgleichen ሐዙር፡ (S. 522), das nur eine permutirte Form des arabischen حروز ‚Amulet‘ ist. Die √ከተመ dürfte nicht den Sinn haben: aliena veste indutus latere velle; denn der Uebersetzer hat das im Arabischen stehende يتختم ‚er legt den Turban an‘ nicht verstanden und durch ይትከተም፡ blos umschrieben. Die Mammerān sollen an dieser Stelle ከተመ durch ኀተመ (hier = tätowiren) erklären (S. 458). — Andererseits sind ungewöhnliche Ausdrucksweisen in unserem Texte bisweilen nur auf eine zu wörtliche Uebertragung des Arabischen zurückzuführen. So steht z. B. in der Stelle (91. II. 22) ወውእቱ፡ለዐለ፡፪ ግብራት፡ das Wort ለዐለ፡ im Sinne von على, weil das arabische Original على ضربين hat.

Die Anmerkungen zur Uebersetzung Guidis dürften das Interesse der Leser des Textes aber auch noch in anderer Beziehung erregen. Wie bereits erwähnt, sind dort die Unterschiede zwischen dem arabischen Texte und der äthiopischen Uebertragung verzeichnet. Eine grosse Anzahl von Fehlern, welche die beiden Abessinier beim Uebersetzen machten, weist allerdings auf ungenügende Kenntniss des Arabischen, wenigstens der Schriftsprache, und der juridischen Terminologie hin, wenn man z. B. توفيق mit موافقة, أَوْلَى mit أُولَى, كرامة mit كرم, اشتباه mit مشابهة verwechselt findet. Ausdrucksweisen wie لا بأس, قُطّاع الطريق, بالعكس sind, nach dem Aethiopischen zu urtheilen, den Uebersetzern nicht klar gewesen; غالبًا fassten sie an einer Stelle, wo

es nur ‚meistens‘ bedeuten konnte, als ‚siegend‘ u. s. w. Besonders hervorheben möchte ich diesbezüglich مِن أُسْقُفَيْن (S. 73), das für den Plural von اسقف gehalten wurde, daher p. 52. I. 18 እመኤጲስ፡ ቆጶሳት፡; weiter wurde الرابع على قسمين (S. 98) ‚der vierte Abschnitt ist in zwei Theilen, besteht aus zwei Theilen‘ so übersetzt als ob die Stelle bedeutete ‚der vierte handelt von den zwei Gattungen‘ p. 68. I. 5 ራብዕ፡ በእንተ፡ ፪ ጾታ፡ und dann على سبيل الاختصار (S. 358), das nicht im übertragenen Sinne ‚in beschränkter Weise‘, sondern im eigentlichen gefasst wurde, daher p. 224. I. 25, 26 ለፍኖት፡ ሕፅ ርት፡ ‚dem engen Wege‘. Weitaus die meisten Fehler lassen sich jedoch entschuldigen, und zwar nicht blos mit Rücksicht auf die bereits berührten graphischen Mängel der arabischen Vorlage, sondern auch damit, dass die Uebersetzer eben Aethiopen waren. Solche konnten sich dazu verleiten lassen, z. B. كفر, صنف, بطل oder فضة mit فكر, نصف, طلب, resp. صفة zu verwechseln, da ja Consonanten-Permutation eines von den charakteristischen Merkmalen des Aethiopischen ist: man denke an መሐር፡ = رحم, ተከፈ፡ = كتف u. dgl. Auch wird es erklärlich erscheinen, dass die abessinischen Uebersetzer mitunter auch solche arabische Wurzeln, die das Aethiopische in anderer Bedeutung besitzt, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit des Sinnes, ganz einfach durch die lautlich adäquaten äthiopischen substituirten: so finden wir z. B. S. 152 المامور فيه بترك الخ ‚(die Zeit) zu der befohlen wird zu lassen . . .‘ und p. 107. I. 12 ወጊ ዜያትሰ፡ እሙራት፡ ዘየኃድጉ፡ በቲ፡ ‚und die bekannten Zeiten, zu denen man lässt . . .‘; S. 216 ملكوتى ‚zum Himmelreich gehörig‘ und p. 151. II. 15 መለኮታዊት፡ ‚göttlich‘; arab. طبب und ጠበበ፡ und zwar S. 214 ولا البنّآء لبس الاطبّآء ‚und (es ziehe auch) nicht an der Maurer das Kleid der Aerzte‘: p. 150. II. 21 ልብሰ፡ ጠቢባን፡ ‚das Kleid der Weisen‘; ebenso S. 520 الكتب الطبية ‚die medicinischen Bücher‘: p. 330. I. 12 መጻሕፍተ፡ ጠቢባን፡ ‚die Bücher der Weisen‘ (Arzt = መፈውስ፡). — S. 526 سِمة ‚Zeichen‘, p. 324. I. 11 ተሰምዮ፡ also mit ስም፡ ‚Name‘ vertauscht! — Und zum Schlusse noch ein Beispiel für solche Versehen, die in sachlicher Beziehung recht bedauerlich sind. Da stand an einer Stelle (S. 349) im Arabischen

خدمة. Anstatt, wie es der Sinn erfordert, خِدْمَة ‚Servitut‘ zu lesen, las der Uebersetzer خَدَمَة als plur. zu خادِم ‚Diener‘ und schrieb daher p. 219. ɪɪ. 7 ኢይደልዎ ፡ ለ፩እምእለ ፡ ይመልክዎሙ ፡ ለአብያተ ፡ ተሳትፎ ፡ ከመ ፡ ይሢም ፡ ላዕሌሃ ፡ ላእከነ ፡ Der Sinn sollte sein: ‚Wer ein Haus mit einem anderen zusammen besitzt, darf (nach dem Folgenden) ohne Wissen des Miteigenthümers kein Servitut aufnehmen.‘

Kurz berühren möchte ich hier noch, dass arab. مجهول zweimal (188, 368) durch አብድ ፡ ‚stultus‘ übersetzt wird. Es muss eben مجهول ‚nicht gewusst, unbekannt‘ in dem den Uebersetzern mehr geläufigen Vulgärarabischen auch im Sinne von جاهل ‚nicht wissend, dumm‘ vorkommen. Im Hindustānī wenigstens wird arab. مجهول nicht nur im Sinne von ‚unknown‘, sondern auch in dem von ‚indolent, lazy‘ gebraucht. (V. Fallon, *A new hindustani-english Dictionary,* s. v. مجهول.) Man vergleiche als Gegenstück hiezu arab. معقول, das nicht nur ‚mit dem Verstande aufgefasst, verständlich‘, sondern auch ‚vernünftig‘ bedeutet, also = عاقل. Besonders im Neupersischen wird معقول so gebraucht; daselbst bedeutet جاهل vulgär eher ‚jung, unerfahren‘ als ‚dumm‘. S. Wollaston, *Engl.-persian Dict.* s. v. young.

Doch hat Guidi sich nicht blos der Mühe unterzogen, den äthiopischen Text mit der arabischen Vorlage zu vergleichen und die bei der Collation gefundenen Divergenzen in sprachlicher und sachlicher Beziehung zu verzeichnen; der Herausgeber hat auch, wie man aus diversen Citaten sieht, die von dem Verfasser des arabischen Originals benutzten Quellen eingesehen und alle der heiligen Schrift entnommenen Stellen besonders ersichtlich gemacht. Die italienische Uebersetzung ist wörtlich. Alles das, was zum besseren Verständnisse noch hinzugefügt werden musste, ist cursiv gedruckt. So bekommt auch der mit dem Aethiopischen und Arabischen nicht Vertraute eine genaue Vorstellung von dem Originale und der zum Gesetzbuch gewordenen Uebertragung in die Geez-Sprache. Das Werk erscheint für weitere Arbeiten, zu denen sowohl die Leser des äthiopischen Textes als auch die der italienischen Uebersetzung sicherlich angeregt werden dürften, mehr als ausreichend vorbereitet. Theologen und Juristen dürften gewiss viel Interessantes

finden; so wäre es vielleicht zu empfehlen, die rein mohammedanischen Satzungen zu sondern oder das bei Nachbarvölkern der Abessinier bestehende Recht bezüglich etwaiger Entlehnungen aus dem Fetḥa Nagast zu prüfen. Der Inhalt des Buches ist ja thatsächlich sehr mannigfaltig. Ausserstande denselben im Rahmen dieser Anzeige in extenso zu besprechen, erlaube ich mir zum Schlusse wenigstens die Hauptgliederung des Codex kurz zu skizziren. Das abessinische Rechtsbuch zerfällt, wie erwähnt, vor allem in zwei grosse Abschnitte, von denen sich der erste in 22 Capiteln mit dem canonischen, der zweite in weiteren fortlaufend numerirten 29 Capiteln mit dem bürgerlichen Rechte befasst. Wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, genügt die Anordnung der 51 Capitel den von uns an wissenschaftliche Methode gestellten Anforderungen nicht. Diese wird bei der weiteren Eintheilung der Capitel in kleinere Abschnitte und bei der Reihenfolge der einzelnen Gesetze und Vorschriften manchmal so weit vermisst, dass die Uebersichtlichkeit ganz verloren geht. Es herrscht partienweise das grösste Durcheinander; man lernt einsehen, dass das genaue Studium dieses Buches wirklich ein ganzes langes Menschenleben erfordern kann, und man muss sich unwillkürlich fragen, wie ein Richter in diesem Chaos bunt durch einander gewürfelter Vorschriften und Strafen sich zurechtfinden kann. Manchmal entsprechen nicht einmal die Capitel und Paragraphen-Ueberschriften dem zu erwartenden Inhalt; z. B. haben Capitel 34 und 38 dieselbe Ueberschrift! So muss auch ich mich hier mit einer nur beiläufigen Inhaltsangabe begnügen, indem ich die einzelnen Capitel aufzähle und den Gegenstand, den sie behandeln, mit Schlagwörtern andeute, die ich soweit es mir als Nicht-Juristen möglich ist, der Terminologie unserer Jurisprudenz entnehme:

Einleitung I. Die 318 Kirchenväter auf dem Concil von Nicäa verfassen über Befehl Jesu Christi das Fetḥa Nagast.

Einleitung II. Die Quellen und deren Siglen: Die Bücher der heiligen Schrift, Apostolische Schriften, Decrete der ersten Concilien, Canones verschiedener Heiliger und Kirchenväter. Zweitheilung des Werkes. Aufzählung der 51 Capitel.

A) Das kirchliche Gesetz.

I. Kirche. Bau, Einweihung, Zweck (**16—18**,[1] 19—21).

II. Heilige Bücher. Das Alte und das Neue Testament (**18—19**, 21—22).

III. Taufe. Neugeborene, Erwachsene; Männer, Frauen; Pathen, Pathinnen. Ceremonien (**19—21**, 22—26).

IV. Patriarchen. Sitze (Rom, Alexandrien, Ephesus und Antiochia). Abessinien hat einen Metropoliten, der dem Patriarchen von Alexandrien untersteht. Eignung zum Patriarchenamte. Aufhören des Amtes (**21—29**, 26—39).

V. Bischöfe. Eignung. Unfähigkeit. Weihe. Leben des Bischofs. Pflichten gegen die Laien. Pflichten der Laien gegen den Bischof. Beziehungen zu anderen Bischöfen und zu den Priestern. Synode. Würde nicht erblich. Nur ein Bischof in jeder Stadt. Verlust der Würde (**29—52**, 39—73).

VI. Priester. Eignung. Weihe. Rang. Pflichten. Verlust der Würde (**52—57**, 73—81).

VII. Diacone. Eignung. Weihe. Zahl. Pflichten. Befugnisse. Abhängigkeit vom Bischof. Verlust der Würde (**57—62**, 81—88).

VIII. Subdiacone, Anagnosten, Ostiarien, Cantoren und Diaconissinnen. Eignung. Weihe. Amt. Absetzung. Functionen der Diaconissinnen (**62—64**, 88—92).

IX. Clerus überhaupt. Würdige und Unwürdige. Erzdiacon. Weihen. Rangstufen. Zahl. Selbständigkeit. Pflichten der Laien. Bestrafung. Eigene Jurisdiction (**64—76**, 92—110).

X. Klosterwesen. Mönche. Vorschriften. Vermögen. Pflichten. Ehelosigkeit. Vorsteher, Eignung hiezu. Kloster-Hausverwalter. Pförtner. Klosterregeln. Bestrafung. Nonnen. Jungfrauen. Witwen. Verhalten. Regeln (**76—91**, 110—130).

XI. Laien. Unterricht. Pflichten, speciell Eltern und Kinder Gatte und Gattin, Herr und Diener (**91—99**, 130—141).

---

[1] Die fettgedruckten Seitenzahlen beziehen sich auf den Text.

xii. Messe. Theilnahme an derselben. Sacramente. Ceremonien (**99—102**, 141—145).

xiii. Eucharistie. Opfer. Empfang. Tage. Brot und Wein. Ceremonien (**102—105**, 145—149).

xiv. Gebet. Allgemeine Vorschriften. Obligatorisch (vor Sonnenaufgang, um die 3., um die 6., um die 9. Stunde, Abends, vor dem Schlafengehen und um Mitternacht. Vor dem ersten und letzten Waschen der Hände. Ort dieser Gebete). Nichtobligatorisch (z. B. Tisch-, Reisegebet, Gebet beim Eintritt ins Haus, Gebet der Priester bei der Taufe etc.) (**105—110**, 150—158).

xv. Fasten. Zweck. Fastenzeiten. Festtage (**111—116**, 158—166).

xvi. Almosen. Nutzen. Geheime und öffentliche. Zehente. Erstlinge. Gelübde (**116—123**, 166—178).

xvii. Kirchenvermögen. Verwaltung. Besitz. Armenhaus. Krankenhaus. Pilgerheim. Verwendung der Almosen und der Spenden (**124—127**, 178—182).

xviii. Zehente, Erstlinge, Gelübde. Vermächtnisse (**127—133**, 182—192).

xix. Sabbat, Sonntag und Feiertage. Heiligung des Sonntags. Wallfahrt nach Jerusalem (**133—137**, 192—198).

xx. Märtyrer, Confessoren und Apostaten (**137—141**, 198—203).

xxi. Kranke. Gebet für dieselben. Besuch derselben (**141—142**, 203—204).

xxii. Todte. Gottesdienst für dieselben. Waschung des Leichnams. Aufbahrung. Gebet und Opfer für die Todten. Todtengräber (**142—145**, 205—208).

B) Das bürgerliche Gesetz.

xxiii. Der Christen Nahrung, Kleidung, Wohnung und Handwerk (**147—152**, 209—218).

xxiv. Ehe. Zweck und Wesen. Ehelosigkeit. Wiederverehelichung. Verlöbniss. Verbotene Ehen. Verlobung. Mitgift. Wiederlage.

Tutela bezüglich der Ehe. Erste, zweite, dritte Ehen. Bigamie. Ehe zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Trauerzeit. Verstossung der Frau. Ungiltigkeit der Ehe. Ehebruch. Pflichten des Gatten. Trennung (**152—179**, 218—264).

xxv. Concubinat (**179—180**, 264—265).

xxvi. Schenkung. Der Schenkende. Der Beschenkte. Der geschenkte Gegenstand (**180—182**, 265—271).

xxvii. Darlehens-Vertrag. Schriftlich. Mit und ohne Zeugen. Gegen Pfand, Caution, persönliche Haftung. Gerichtlicher Verkauf (**183—189**, 272—285).

xxviii. Leihvertrag (**189**, **190**; 286—288).

xxix. Verwahrungsvertrag (**190—193**, 288—292).

xxx. Bevollmächtigung (**193—195**, 293—297).

xxxi. Sclaven und Freigelassene. Freilassung. Ursachen der Freiwerdung (**195—197**, 298—304).

xxxii. Vormundschaft und Curatel (**198—201**, 304—311).

xxxiii. Kauf und Verkauf. Giltigkeit. Angabe. Arten (Hoffnungskauf, Kauf auf Probe u. dgl.). Extra commercium. Cession. (**201—209**, 311—328).

xxxiv. Gesellschaftsvertrag. Theilung in Verlust und Gewinn nach dem Capital des Gesellschafters (**209—211**, 328—331).

xxxv. Zwang und Gewalt gegenüber dem Bekenntniss des Glaubens. Beim Kauf und Verkauf. Bei Aneignung fremden Gutes (**211—214**, 332—337).

xxxvi. Bestand- und Lohnvertrag. Miethe von Gegenständen. Miethe von Verrichtungen. Vermiether und Miether (**214—219**, 338—349).

xxxvii. Eigenthum. Besitz. Dienstbarkeiten. Gebäude-, Feld-, Wasserservituten (**219—226**, 349—363).

xxxviii. Commandit-Gesellschaft (**226—227**, 363—365).

xxxix. Geständniss. Giltigkeit. Gegenstand. Formeln (**227—229**, 366—370).

xl. Funde. Gegenstände. Entlaufenes Vieh. Entlaufene Sclaven. Findlinge. Flüchtlinge (**230—233**, 371—378).

xli. Testament. Schriftlich. Mündlich. Testator. Legatär. Das Testirte. Testamentsvollstrecker (**234—245**, 378—399).

xlii. Erbfolge. Verwandtschaftsgrade. Bischöfe und Mönche. Sclaven und Freigelassene. Erbfähigkeit (**245—261**, 400—424).

xliii. Gericht. Richter: Ernennung, Qualification, Gewalt und Pflichten. Eid. Tribunal. Ankläger und Angeklagter. Zeugen: Fähigkeit. Zahl. Ungiltige Aussagen (**261—283**, 424—467).

xliv. König. Unterwürfigkeit gegen denselben. Pflichten im Kriege. Gefangene. Beute (**283—289**, 467—475).

xlv. Das mosaische Gesetz und das Gesetz des Neuen Testamentes (**289—300**, 475—490).

xlvi. Unglaube und Aberglaube (**300—303**, 490—494).

xlvii. Tödtung (Mord und Todschlag). Unvorsätzliche (Tödtung). Tödtung eines Sclaven. Verwandtenmord. Gedungener Mord. Meuchel-, Gift-, Hexerei-Mord. Irrthum in der Person, die ermordet werden sollte. Verletzung mit tödtlichem Ausgange. Untaugliche Waffe. Tödtung im Scherze. Fahrlässige Tödtung. Theilnahme. Mord, begangen vom Sclaven an seinem Herrn. Falsche Anklage. Ausforschung des Mörders. Strafen. Verräther. Blutrache (**303—312**, 494—508).

xlviii. Hurerei. Die verschiedenen Arten (Blutschande. Umgang mit Verlobten, Nonnen, Diaconissinnen, Taufpathin. Nothzucht. Schändung. Unzucht wider die Natur. Sodomie) und deren körperliche und geistige Strafen (**312—317**, 508—516).

xlix. Diebstahl und Raub. Die verschiedenen Arten (besonders Kirchenraub. Kinder und Vieh. Leichenschändung) und Strafen (**317—319**, 516—519).

l. Trunksucht. Wucher. Verleumdung. Zauberei. Brandstiftung. Verschiedenes. Schadenersatz. Widerrechtliche Aneignung. Störung der Versammlung (**319—322**, 519—523).

li. Haartracht. Beschneidung. Beichte. Patriarchengewalt. Unterwerfung unter die Kirche (**322—328**, 524—533).

Anhang: Ueber Erbschaft. Nachlass. Frau und Kinder. Grade der Interessenten. Bischöfe und Mönche. Freigelassene und Sclaven. Testamentarische Erben. Wer nicht erbt, auch wenn er testamentarisch eingesetzt ist. Zweifelhafte Fälle (**328—335**, 534—543). Postscriptum (**335—336**).
Index (**337—339**, 545—547).

Dr. Maximilian Bittner.

W. Max Müller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, von —. Mit 18 Tafeln in Autographie und 3 Tafeln in Lichtdruck, Leipzig, Hinrich'sche Buchhandlung, 1899, vi. 46 S. 4⁰.

Wir erhalten in der vorliegenden Schrift, welche F. L. Griffith und Leo Reinisch gewidmet ist, eine den jetzigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Ausgabe und Bearbeitung der bisher bekanntgewordenen ägyptischen Liebeslieder und damit ein abgerundetes Bild dieser Litteraturgattung, deren Studium Maspero begründet hat.

Das Hauptstück bildet der Londoner Papyrus 10060 (Harris 500), welcher etwa aus der Zeit Amenôthes iv. stammt und auf der Vorderseite in acht Columnen 22 Lieder enthält, daran schliessen sich die verschiedenen Recensionen des Manerosliedes (Entuflied) an, dann der von Pleyte und Rossi herausgegebene Turiner Papyrus, in welchem der Granatbaum, Feigenbaum und die Sykomore redend eingeführt werden, ferner das Ostrakon von Gize, welches zuerst Spiegelberg (*Aegyptiaca* 117) behandelt hat, endlich das Pariser Fragment eines alten Liebesgedichtes, Louvre C. 100.

Auf die Reconstruction des Textes wurde grosse Sorgfalt verwendet, alle erreichbaren Copien wurden herangezogen und Nachvergleichungen an den Originalen theils von dem Herrn Verfasser, theils von befreundeten Fachgenossen vorgenommen. Die Ausgabe

kann als eine mustergiltige bezeichnet werden. Aber auch für die philologische Erklärung dieser schwierigen und, wie wir nach anderen Analogien schliessen müssen, uns bereits sehr verderbt vorliegenden Texte hat der Herr Verfasser dank seiner reichen Belesenheit in den ägyptischen, demotischen und koptischen Texten werthvolle Beiträge beigesteuert. Beachtenswerth sind auch die Bemerkungen auf S. 10—12 über die Form der Liebeslieder und die ägyptische Metrik.

Der Herr Verfasser hält das Entuflied mit dem von Herodot II, 79 erwähnten Maneroslied für identisch. Aus den Angaben Herodots (II, 78) müsste man freilich das Gegentheil schliessen. Denn der Inhalt des Entufliedes passt wohl, wie schon GOODWIN und STERN bemerkt haben, zu jenen Sprüchen, welche bei den ägyptischen Gastmahlen während des Herumreichens eines Sarges hergesagt wurden und die durch Erinnerung an den Tod zur Anfeuerung der Lustbarkeit dienten; mit diesen Sprüchen hat jedoch das ‚erste und einzige Lied‘ der Aegypter, das Trauerlied für den Prinzen Maneros, von welchem in dem nachfolgenden Capitel (II, 79) die Rede ist, nichts zu thun. Nach dieser Stelle Herodots war Maneros der Name des einzigen frühverstorbenen Sohnes des ersten Königs von Aegypten, wobei kaum an König Menes, sondern vielmehr an einen der Götterkönige, und unter diesen am ehesten an Ptah zu denken ist. In der späteren Zeit erscheint freilich Imhotpe, den wir im Entufsange noch als Menschen finden, als Sohn des Ptah. Es ist ihm wohl wie jenem Priester Amenôthes (Ἀμένωφις) ergangen, dem σοφὸς καὶ μαντικὸς ἀνὴρ, der in der späteren Ptolemaierzeit als Gott verehrt wurde. Für die Namensform Μανερῶς wäre an den noch immer nicht befriedigend erklärten Namen Μανεθὼς zu erinnern. Neben dieser auf Herodot zurückgehenden Auffassung, der sich auch andere griechische Schriftsteller angeschlossen haben, finden wir bei Plutarch (*De Iside ac Osiride,* c. 17) die Bemerkung, dass ‚Einige‘ Maneros nicht für den Namen einer Person, sondern für eine den Trinkenden und Schmausenden übliche Redensart, etwa wie: wohl bekomms! hielten. Unter den Neueren erfreute sich die Erklärung von BRUGSCH vielfacher

Zustimmung, welcher an den Refrain dachte ‚*ma-n-hra*, komme zu mir, d. h. kehre wieder, mit welchem Isis um den verlorenen Bruder und Gatten klagte'. M. Müller schlägt einen neuen Weg ein, er nimmt an (S. 37 A 1) in Maneros stecke das ägyptische ‚*ma-n-er-ḥos*, ein Platz wo man singt, d. h. ein Gelage'. Aber auch wenn man die übrigen Schwierigkeiten durch den Hinweis überwindet, dass die Erklärungen ägyptischer Ausdrücke bei den classischen Schriftstellern unzuverlässig sind, müsste die Form ⲙⲁⲛ̅ⲣϩⲱⲥ auffallend erscheinen.

In einer sehr lesenswerthen Einleitung behandelt der Herr Verfasser die Stellung der Frauen, Heirat und Sittlichkeit im alten Aegypten und bringt dabei eine Reihe feiner Beobachtungen. Gerne hätten wir Mitteis' ‚Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs' 1891, benützt gesehen, wo sich auf S. 274 fl. griechische Heiratscontracte nach den Lesungen von K. Wessely mitgetheilt finden, die für die demotischen parallelen Urkunden als aufschlussreich sich erweisen.

Zu der Erwähnung der Strafe des Verbrennens für Ehebrecher (S. 7 und N. 8) möchte ich auf meinen Aufsatz im *Eranos Vindobonensis* S. 283 (‚Zu Herodot II, 111') verweisen. Nachträglich sei noch hervorgehoben, dass die heitere Erzählung Herodots über die bösen Erfahrungen, welche Pheron mit den Frauen gemacht hatte, wohl nicht die einzige dieser Art war, die über ihn im Umlauf stand, und dass dieses Renommée des Sohnes des Sesostris es wohl verschuldet hat, dass die christlichen Chronographen den König Lachares, welcher in den Tomoi als Sohn des Sesostris erscheint, zu jenem Pharao machten, unter welchem die Episode mit Sara und Abraham sich abgespielt hatte.

Die Bemerkung M. Müllers (S. 6): ‚Der Unterricht im Lesen und Schreiben scheint schwerlich oft auf die Mädchen ausgedehnt worden zu sein' erinnert mich an eine Stelle einer koptischen Handschrift der Sammlung Erzherzog Rainer, welche unter den ⲉⲡⲏⲅⲣⲁⲙⲙⲁ griechischer Philosophen auch den Spruch des Diogenes anführt, den er that, als er eine Jungfrau sah, die man schreiben

lehrte: ‚Siehe ein Schwert, welches man schärft‘ (ⲇⲓⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲡⲉⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲩⲧⲥⲁⲃⲟ ⲙⲙⲟⲥ ⲉⲥϩⲁï. ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲓⲥ ⲟⲩⲥⲏⲃⲉ ⲉⲩϫⲱⲣ ⲙⲙⲟⲥ).

Wien, 11. Jänner 1900. J. KRALL.

VILH. THOMSEN, *Remarques sur la parenté de la langue étrusque.* Copenhague 1899. (Extrait du *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences et des Lettres de Danemark,* 1898, N° 4, p. 373—398.)

THOMSEN nimmt Verwandtschaft des Etruskischen mit den kaukasischen Sprachen an. Dieser Gedanke ist, wie er selbst bestätigt, nicht neu; aber das bleibt gleichgültig. Denn wenn auf andern Gebieten der Wissenschaft den Anticipationen und Intuitionen oft die grösste Bedeutung beiwohnt, so liegen die verschiedenen Verwandtschaftsmöglichkeiten für eine vereinzelte Sprache, wie das Baskische oder das Etruskische, so offen zu Tage dass sie nicht entdeckt zu werden brauchen. Darauf kommt es an eine solche Verwandtschaft zu beweisen oder doch wahrscheinlich zu machen, und Keinem würde das in Bezug auf das Etruskische eher gelingen als einem mit so glücklichem Scharfsinn begabten Forscher wie THOMSEN, wenn überhaupt die Vorbedingungen der Beweisführung vorhanden wären. Wenigstens vorläufig fehlen diese. Es handelt sich nämlich kaum um Andres als um die Vergleichung zweier unbekannten Dinge miteinander. Vom Etruskischen wissen wir, mit einiger Sicherheit, ungemein wenig; die kaukasischen Sprachen kennen wir im Einzelnen ziemlich gut, aber zur Vorstellung einer kaukasischen Ursprache vermag sich selbst die schöpferischste Einbildungskraft nicht zu erheben. Es ist sogar noch die Frage ob alle kaukasischen Sprachen untereinander verwandt sind. THOMSEN räumt dies ein, er ist überhaupt der Letzte die Bedenken die sich hier einstellen, zu verkennen, er fühlt selbst dass er mit seinen eigenen Grundsätzen in Widerspruch geräth, indem er mit einer derartigen Hypothese hervortritt, ja er wagt es nicht einmal von einer Hypothese zu

reden, er will nur eine Frage aufwerfen, er wiederholt, man möge in seiner Mittheilung Nichts sehen als ‚un appel fait à la méditation des collègues'. So wird er mir es denn nicht verargen dass ich meine Zweifel bezüglich der ‚augenscheinlichen Uebereinstimmungen' des Etruskischen mit dem Kaukasischen auseinandersetze.

Bei der ungeheuern sprachlichen Mannigfaltigkeit die der Kaukasus in sich schliesst, ist es an und für sich leicht daselbst Aehnlichkeiten mit irgendwelcher Sprache, nicht bloss dem Etruskischen, aufzugreifen. Bei Thomsen versteht es sich von selbst dass er nicht in einen mechanischen Eklekticismus verfällt. Allerdings beschränkt er sich nicht gleich Andern auf eine sicher einheitliche Gruppe wie die kharthwelische, er bezieht sich auch, und vorzugsweise auf die lesghischen Sprachen, aber er bemüht sich doch die Allgemeinheit und das Alter der Erscheinungen die er anführt, darzuthun. Das Pluralsuffix *-ar* des Etruskischen hält er zum kasikumükischen *-ru, -ri,* dem kürinischen *-ar, -er* u. s. w.; es ist auch den kharthwelischen Sprachen nicht fremd, denn es findet sich im Swanischen. Aber die kaukasischen Sprachen haben so viel andre Pluralsuffixe; so zählt z. B. für das Kasikumükische (Lakische) Erckert S. 222 folgende auf: *-u, -du, -ri, -ru, -ti, -tu, -diu, -rdu, -rt, -lt, -nt, -rval, -tal, -χlu, -bal, -tirdu,* bei denen es sich freilich zum Theil um bedingte Varianten handelt. Ebenso wenn nicht noch mehr verbreitet als *-ri* u. s. w. ist das Pluralsuffix *-bi, -phi, -be, -ba*; wenig steht ihm nach *-ni, -ne, -na.* Diese Vielheit lässt doch die Pluralbildung in den kaukasischen Sprachen — ihre ursprüngliche Einheit vorausgesetzt — als etwas verhältnissmässig Junges erscheinen. Dafür spricht auch dass zuweilen das Suffix des Plurals als Präfix auftritt oder zugleich als Präfix; Thomsen selbst führt kür. *ru-χva-jar* ‚Söhne' an, wozu er swan. *la-χvba* ‚Brüder' vergleicht, und noch besser die andere Form *la-χvba-l* verglichen hätte, und überhaupt das Schwanken in der swanischen Pluralbildung bei den Verwandtennamen, z. B. *la-vdila* ‚Schwestern', *dina-l* ‚Töchter', *mu-l-ar* ‚Väter', *semun-ar* und *la-smuna* ‚Schwäger'. Er frägt ob in einer solchen Form wie die kürinische das Affix ursprünglich ein selbständiges Wort gewesen sei.

Ich denke, dafür besteht von vornherein die allergrösste Wahrscheinlichkeit; für das swanische *la-* = *-l, -al,* mit welchem *-r, -ar* nach der Verschiedenheit lautlicher Bedingungen zu wechseln scheint (wenn es dann auch öfter sich mit ihm verbindet), darf man noch etwas weiter gehen. Es bezeichnet eigentlich den Ort wo eine Mehrzahl von Wesen oder Dingen sich befindet (vgl. z. B. *la-kvtsuri* ‚Weideplatz wilder Stiere'), sodass *la-χ̇χva* ‚Frauen' ganz unserem ‚Frauenzimmer' in seiner ältern Kollektivbedeutung entspricht. Wenn THOMSEN sagt, bei der Bestimmung der Sprachenverwandtschaft fiele bekanntlich die Hauptrolle den grammatischen Formen, nicht dem Vokabular zu, so kann ich das als ganz allgemeinen Grundsatz nicht gelten lassen, und gerade auf den vorliegenden Fall nicht anwenden, da es eben den Anschein hat dass in den kaukasischen Sprachen erst zu einer Zeit die heut vorhandenen grammatischen Elemente aus lexikalischen sich entwickelten, für welche ein Zusammenhang mit dem Etruskischen nicht mehr denkbar ist.

Im Etruskischen stehen zwei Genetivendungen nebeneinander: *-l* und *-ś* (*-s*). THOMSEN entdeckt beide in den kaukasischen Sprachen wieder, aber örtlich getrennt. Ich glaube hier ein doppeltes Recht zu haben von jungen Bildungen zu reden. Der Genetiv ist überhaupt ein ziemlich junger Kasus, der gern aus einem andern Kasus hervorgeht. Für die kaukasischen Sprachen beabsichtige ich seit längerer Zeit dies ausführlich darzulegen: gerade der *-l*-Genetiv (in einem grossen Theil der lesghischen Sprachen) beruht auf dem *-l*-Instrumental, und der *s*-Genetiv (in den kharthwelischen Sprachen) auf dem *s*-Dativ. Das Tscherkessische stimmt, der innern Form nach, mit dem Kharthwelischen überein; aber während die Dativendung hier *-s*(*a*) lautet, lautet sie dort *-m*. Wenn zwischen dem genetivischen *-ś* (*-s*) und dem vielleicht dativischen *-śi* (*-si*) des Etruskischen ein entsprechendes Verhältniss bestehen sollte, so würde sich das als ein Parallelismus darstellen der im Sinne der Urverwandtschaft nicht ohne Weiteres zu verwerthen wäre.

Darthun dass im Etruskischen das Transitiv passiven Charakter gehabt hat, das würde, meint THOMSEN, soviel sein wie den entschei-

denden Beweis für die Verwandtschaft des Etruskischen mit dem Kaukasischen liefern. Ich glaube doch nicht; es gibt verschiedene Sprachen welche dieselbe Eigenthümlichkeit zeigen. Dürfte dann nicht etwa das Baskische beanspruchen als Drittes in den Bund aufgenommen zu werden?

Am Ehesten würde mich die Vergleichung der ersten sechs Zahlwörter des Etruskischen mit denen der kaukasischen Sprachen bestechen. Wir kennen aber jene nur ihrer Gesammtheit nach; der Werth jedes einzelnen Zahlworts wird nur vermuthungsweise bestimmt. Ist etr. *hud* = ‚fünf', dann lässt es sich aufs Beste mit den entsprechenden kaukasischen Formen vereinigen, insbesondere mit georg. *χut'i*; etr. *śa* = ‚eins' und *ci* = ‚zwei' mit den lesghischen, nicht mit den kharthwelischen; dem etr. *maχ* = ‚vier' liegt zwar kasik. *miq, muq* recht nahe, aber die andern Sprachen machen die Ursprünglichkeit dieses *m-* wenig wahrscheinlich; endlich für etr. *zal* = ‚drei' und *ϑu* = ‚sechs' finde ich keine kaukasischen Partner — die Dreizahl hat im Kaukasischen als zweiten Konsonanten, wenn er nicht geschwunden ist, einen Labial (im Kasik. wird ausl. *-m* zu *-n*: *šan,* wozu georg. *sami* zu stellen war).

Ich mache noch darauf aufmerksam dass bei dem *zul* einer angeblich lydischen Inschrift, das Sayce mit ‚Sohn' übersetzt, nicht an georg. *švili* erinnert werden durfte; denn dies heisst eigentlich der ‚Geborene', ist Part. zu *šva* = *švna, šoba* ‚gebären' (mit dem etr. *clan* würde es sich nach Thomsens Vermuthung geradeso verhalten), also ein junges Wort — ein älteres ist *dze.*

Wenn wir den sprachlichen Boden verlassen und die geschichtlichen Ueberlieferungen sowie die Ethnographie zu Rathe ziehen, so wird Manches zu Gunsten, Mehr aber noch zu Ungunsten Thomsens sprechen. Indessen, ich wiederhole es, nicht die Möglichkeit dass das Etruskische mit den kaukasischen Sprachen verwandt ist, fechte ich an, sondern nur die Erweisbarkeit beim jetzigen Stand unserer Kenntnisse. Zugegeben auch dass Thomsen auf der richtigen Fährte ist, wie lässt sich denn auf dem Pfade weiter wandern den er betreten, wie die Anregung fruchtbar

machen die er gegeben? Daran, die Deutung der etruskischen Inschriften vermittelst der kaukasischen Sprachen zu fördern, denkt er selbst sicherlich am Wenigsten. Es bleibt nichts Anderes übrig als einen doppelten Weg einzuschlagen um zum Ziel zu gelangen; wir müssen einerseits jene doch hinlänglich umfangreichen Denkmäler mehr und mehr aus sich selbst zu verstehen suchen, und dazu wird THOMSENS Mithülfe viel beitragen, und wir müssen anderseits das vergleichende Studium der kaukasischen Sprachen von engen bis zu immer weitern Kreisen betreiben. Das sind nun aber zwei Aufgaben denen wir uns mit ungemindertem Eifer auch dann widmen werden wenn keine Aussicht vorhanden ist dass ihre Ergebnisse sich ineinander fügen.

H. SCHUCHARDT.

Kleine Mittheilungen.

Die Etymologie der Wurzel [South Arabian script]. — Das Substantiv [South Arabian script] und das Verbum [South Arabian script] findet sich Gl. 554, 8. 23. 28. 72. 74 und 618, 57. 111. Glaser übersetzt es ‚Fundament, fundamentiren' und scheint das Richtige getroffen zu haben.

Ob Hal. 199, 5. 7 [South Arabian script] und 199, 7 [South Arabian script] von derselben Wurzel herrühren und in gleicher Bedeutung zu fassen seien, ist vorderhand nicht zu entscheiden. Dagegen scheint mir dieselbe Wurzel (trotz [South Arabian script]) vorzuliegen in [South Arabian script] der Schlussformeln:

Hal. 465: [South Arabian script]

Hal. 474, 6: [South Arabian script]

An diesen und einigen anderen Stellen heisst [South Arabian script] ‚losreissen, zerstören, entwurzeln'. Dafür steht in den Inschriften von El-Öla, Euting vii, 4 [South Arabian script] (mit [South Arabian script]!)

[South Arabian script]

Wir haben also auf der einen Seite [South Arabian script] in der Bedeutung ‚Fundament, fundamentiren', auf der andern ‚entwurzeln, losreissen'. Diese Gegensätzlichkeit in der Bedeutung weisen die Wörter für ‚Wurzel' auch sonst im Semitischen auf. So heisst im Hebräischen שֹׁרֶשׁ ‚Wurzel', *piel* ‚entwurzeln, ausrotten', *poʿal* ‚Wurzel schlagen'. Ebenso heisst aram. עִקַּר, ܥܶܩܳܪܳܐ ‚Wurzel' und das Verbum عقر, עקר bedeutet ‚losreissen, entwurzeln'.

Die Etymologie des Wortes 𐩣𐩳𐩧𐩰𐩩. — Das Wort kommt an zwei Stellen vor. GL. 554, 29:

𐩥𐩰𐩤𐩪 | 𐩣𐩳𐩧𐩰𐩩 | 𐩹𐩱𐩰𐩬 | 𐩱𐩨𐩬𐩣 | 𐩥𐩡𐩺𐩧𐩣

‚Und die Ausflussarbeiten des Reservoirs (oder der Reservoire) von Afan (waren ausgeführt) in Stein und Cement.‘

Ferner GL. 618, 44:

𐩭𐩻𐩨𐩧 | 𐩲𐩧𐩣𐩬 | 𐩥𐩲𐩥𐩵𐩬 | 𐩥𐩠𐩨𐩦𐩣 | 𐩥𐩣𐩳𐩧𐩰𐩩 | 𐩹𐩱𐩰𐩬 |

‚Dass durchbrochen sei der Damm und die Mauer und das Sammelbassin und die Reservoire von Afan.‘

GLASER bemerkt mit Recht dazu, dass das arab. ضرف ‚Balas-Feigenbaum‘ nicht herangezogen werden dürfe, da an beiden Stellen ersichtlich von einem Wasserbau die Rede sei.

Da das Wort 𐩣𐩳𐩧𐩰𐩩 an zwei Stellen vorkommt, so ist an eine Verschreibung kaum zu denken. Ich schlage daher vor, es als eine Transposition der Wurzel 𐩳𐩰𐩧, ضفر anzusehen. Das Wort ضَفْر, pl. ضفور heisst nach den arabischen Wörterbüchern ‚ein Bau aus Steinen, die nicht durch Cement zusammengehalten werden‘. In der That findet sich die Wurzel auch in den Inschriften. So HAL. 174, 2:

𐩠𐩬𐩨𐩸 | 𐩥𐩳𐩰𐩧 | 𐩨𐩱𐩧𐩠𐩥 | 𐩧[𐩥]𐩺𐩣 |

HAL. 240, 11—13:

𐩺𐩥𐩣 | 𐩪𐩰𐩧 | 𐩥[𐩢𐩬]𐩨𐩸 | 𐩥𐩢𐩨𐩪𐩧 | 𐩥[𐩳𐩰𐩧] | 𐩨𐩱𐩧𐩢𐩣 | 𐩬

HAL. 241, 1—2:

𐩺]𐩥𐩣 | 𐩪𐩰𐩧 | 𐩥𐩢𐩬𐩨𐩸 | 𐩥𐩢[𐩨𐩪𐩧 | 𐩥𐩳𐩰𐩧 | 𐩨𐩱𐩧[𐩢]𐩣 | 𐩻 ···

endlich Akad. 4, 2:

𐩠𐩨𐩪𐩧 | 𐩥𐩳𐩰𐩧 | 𐩥𐩦𐩧𐩲𐩬 | 𐩨𐩱𐩧𐩠𐩥 | 𐩧𐩥𐩺𐩣

Aus all diesen Stellen geht mit Sicherheit hervor, dass 𐩳𐩰𐩧 so viel bedeutet wie ‚den Brunnen mit Steinen ausmauern‘.

Das dunkle Wort 𐩣𐩷𐩬𐩣. — In GL. 618, 23 heisst es:

𐩥𐩱𐩠𐩹 | 𐩣𐩷𐩬𐩣 | 𐩠𐩡𐩬 | 𐩱𐩹𐩣𐩧𐩺𐩬 | 𐩥𐩲𐩵 | 𐩲𐩨𐩧𐩬

‚[Und Jezîd versammelte (nach der Einnahme von Kidâr) alle, die ihm Gehorsam leisteten von Kinda und bekriegte Ḥaḍramaut]

und nahm 𐩰𐩸𐩣𐩧𐩹𐩬 | 𐩠𐩳𐩬 | 𐩣𐩷𐩬𐩣 und kehrte zurück nach ʿAbaran.'

Glaser übersetzt: ‚Da ergriff die Flucht (?) Haǵǵan der Ḏamārite' oder ‚Da packte den Haǵǵan ein Regenwetter' etc. etc., er gesteht aber selbst zu, dass ihn keine dieser Uebersetzungen befriedige.[1] Praetorius (*ZDMG.* LIII, 17): ‚Und er machte zum Gefangenen Māzin Hgn den Ḏamāriten.' Bei einer so umstrittenen Stelle scheint es nicht gewagt, einen neuen Deutungsversuch zu machen. Ich übersetze:

> ‚Und er nahm das edle Kamel mit geschlitzten Ohren (Kennzeichen der edlen Rasse), das ḏamaritische und kehrte zurück nach ʿAbaran.'

Jezîd muss grosse Eile gehabt haben, denn er hatte sich mit den Grafen entzweit und wollte sich wieder dem König unterwerfen, wie aus dem Weiteren hervorgeht.

Das Wort 𐩣𐩷𐩬𐩣 ist also مُزَنَّم zu lesen. Dass die Ḥimyaren solche Kamele gekannt haben, beweist eine Glosse bei Našwân (*ZDMG.* XXIX, 611): وُجِد على قبره بالمُسْنَد انا مالك ذو عَنْمَةَ ، ملكتُ ألف عَبْد والف أمةٍ ، وألف ناقة مزنّمة ، . Dass 𐩠𐩳𐩬 = arab. هَجِين sei, braucht kaum gesagt zu werden.

Postcouriere im Sabäischen. — Gl. 618, 46 ff. heisst es:

𐩥𐩨𐩱𐩴𐩬 | 𐩥𐩻𐩪𐩠𐩣𐩥 | 𐩸𐩬 | 𐩱𐩠𐩴𐩬 | 𐩠𐩯𐩴𐩣𐩥 | 𐩨𐩧𐩴𐩬𐩬 | 𐩨𐩧𐩺
𐩹𐩴𐩬𐩬 | 𐩱𐩧𐩨𐩬 | 𐩰𐩳𐩠𐩩 | 𐩴𐩰 | 𐩳𐩨𐩰𐩥 | 𐩱𐩣 | 𐩹𐩷𐩴 |

Ich übersetze zum Theil im Anschluss an Glaser und Praeṭorius: ‚Und nachdem zu Ihnen (dem König) gekommen war diese Nachricht, schickten Sie (der König) 𐩨𐩧𐩴𐩬𐩬, damit sich unterwerfen die Araber, welche nicht (𐩴𐩰 = لا Praet.) zurückgekehrt waren mit Jezîd.'

Glaser dürfte wohl seine Lesung 𐩨𐩧𐩺𐩹𐩴𐩬𐩬 zu Gunsten Praetorius' aufgeben, aber ganz zutreffend ist Praetorius' Uebersetzung

[1] Vgl. ‚Zwei Inschriften über den Dammbau bei Marib', S. 44, Note 3 und S. 95 ff.

nicht. Der Abgesandte des Königs hatte nicht die Aufgabe, die zurückkehrenden Araber zu demüthigen, sondern mit ihnen zu unterhandeln, um ihre Unterwerfung zu erzielen. Wir haben also hier nicht die äthiopische Wurzel ደነነ, sondern die arabische Wurzel دان ‚sich unterwerfen', ebenso ist Z. 64 𐩥𐩵𐩬 | 𐩲𐩧𐩨𐩬 zu lesen ودان العرب ‚und die Araber sich unterworfen hatten'. Die Wendung دان للملوك ist bei Hamdânî nicht selten, so z. B. S. 99, 25: وهم ممّن لم يَدِنْ للقرامطة بل قتلوا احد بن فضل وما زالوا مشاقّين للملوك لقاحًا لا يدينون.

Nachdem einmal der Thatbestand feststeht, fragt sich es, wen denn der König abgeschickt habe. In der Inschrift wird als Abgesandter 𐩨𐩧𐩵𐩬𐩬 genannt, das Glaser in 𐩹𐩧𐩲𐩬𐩬 ändert und daraus Ḏu-Ruʿain macht. Abgesehen von der gewaltsamen Aenderung des Textes, die Glaser sonst vermeidet, muss daran erinnert werden, dass Z. 85 𐩹𐩧𐩲𐩬 mit einem Nûn geschrieben wird. Wie ist also 𐩨𐩧𐩵𐩬𐩬 zu deuten? — Ich vermuthe darin das Wort بريد, بُرَيدىّ und erkläre 𐩨𐩧𐩵𐩬𐩬 als ‚Postcouriere'. Das darauffolgende 𐩨𐩧𐩻 ist entweder mit Praetorius بُرَيْث zu lesen, oder man darf vielleicht darin براث = برات ‚wegkundig, ortskundig' erkennen, wobei freilich vor 𐩺𐩵𐩬𐩬 eine Conjunction vermisst wird. Man kann übrigens auch دان in causaler Bedeutung nehmen: ‚zur Unterwerfung bringen.' Demnach ist die Stelle zu übersetzen: ‚Da schickten Sie (der König) Postcouriere, wegkundige, dass sie zur Unterwerfung bringen die Araber etc.'

Die Etymologie von 𐩣𐩢𐩦𐩫𐩩. — Gl. 618, 88 ist die Rede von den 𐩣𐩢𐩦𐩫𐩩 | 𐩨𐩬𐩴𐩦𐩺𐩬 und 𐩣𐩢𐩦𐩫𐩩 | 𐩣𐩡𐩫 | 𐩧𐩣𐩬 ‚der Botschaft des Nağaši (Negūs) und der Botschaft des Königs der Rūm (Byzanz)'. Daneben bedeutet 𐩣𐩢𐩦𐩫𐩩 ‚Gemahlin', woraus Glaser mit Recht schliesst, dass 𐩣𐩢𐩦𐩫𐩩 ‚Bundesfreundschaft' oder dergleichen bedeuten müsse. Trotz des nicht entsprechenden Lautwechsels möchte ich hebr. חשק vergleichen, welches ‚binden' und ‚lieben' bedeutet, also genau die Bedeutungsübergänge des sab. 𐩢𐩦𐩫 aufweist. Zu sab. 𐩦, hebr. שׁ ist vielleicht auch auf 𐩦𐩰𐩩, hebr. שׂפת zu verweisen. Ich möchte sogar weiter damit arab. حسك ‚hassen,

Hass, Feindschaft' (Urwa I, 14) zusammenstellen. Der Uebergang ist nicht schwer zu erklären. D. H. MÜLLER.

Eine merkwürdige indische Kopfbedeckung auf Denkmälern des classischen Alterthums. — Auf dem XII. internationalen Orientalisten-Congress zu Rom legte Herr Dr. HANS GRAEVEN vom deutschen archäologischen Institut in der indologischen Section eine Anzahl interessanter Darstellungen von Indern auf Denkmälern des classischen Alterthums aus dem 3. und 4. Jahrhundert n. Ch. vor, welche er demnächst zu publiciren die Absicht hat. Er machte unter Anderem auf eine merkwürdige Kopfbedeckung der Inder auf diesen Bildwerken aufmerksam, die hier regelmässig wiederkehrt und in einer Art Mütze mit zwei ziemlich hoch emporstehenden geraden Hörnern besteht. Die um Auskunft befragten Kenner des indischen Landes erklärten, von einer solchen Tracht auf indischem Boden nichts zu wissen, und so blieb die Frage vorläufig ungelöst. Durch einen glücklichen Zufall gelang es mir bald darauf, die Lösung des Räthsels zu finden, und zwar mit Hülfe einer Abhandlung des bekannten Anthropologen CHARLES DE UJFALVY, ‚Mémoire sur les Huns blancs (Ephthalites de l'Asie centrale, Hunas de l'Inde) et sur la déformation de leurs crânes'.[1]

UJFALVY berichtet auf Grund chinesischer Werke von den Ephthaliten, welche die Chinesen Yé-ta-i-li-to oder abgekürzt Yé-ta, die Inder Hûṇa nennen, und welche bekanntlich im 5. Jahrhundert n. Chr. in Indien ein Reich begründeten, welches bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts dauerte, dass dieselben polyandrisch lebten und dass ihre Frauen eine seltsame Kopfbedeckung trugen, bestehend in einer Mütze mit so viel Hörnern, als die betreffende Frau Männer hatte (a. a. O. p. 14—16). Diese Kopfbedeckung bringt UJFALVY weiter mit einer noch heute in Kafiristan sich findenden Tracht zusammen, die in einer Art Mütze mit zwei geraden Hörnern besteht. Er scheint die letztere dem Einfluss der Hûṇas zuzuschreiben, wenn er p. 29

[1] Extrait des nos 3 et 4 de l'*Anthropologie*, Mai-Juin et Juillet-Août 1898, Paris 1898.

bemerkt: ‚L'usage du bonnet à cornes, qui autrefois se rattachait intimement aux pratiques polyandres, existe encore aujourd'hui chez les habitants du Kafiristan.' Ich lasse diesen Zusammenhang dahingestellt. Wichtiger ist, was UJFALVY weiter mittheilt (a. a. O. p. 29, 30): ‚M. BIDDULPH nous dit : ‚Les femmes bouchgalies[1] couvrent leurs têtes d'une coiffure très curieuse, qui consiste en un bonnet noir surmonté de deux cornes d'un pied de longueur, faites de bois, enveloppées d'un drap noir et fixées au bonnet.' M. BIDDULPH estime que cette mode très curieuse n'était pas toujours particulière à cette tribu et qu'elle était autrefois plus généralement répandue qu'à présent. M. ROBERTSON, qui le dernier a visité le Kafiristan et y a même séjourné plus d'une année, nous dit à propos de cette même coiffure à cornes : ‚La coiffure à cornes constitue une partie très curieuse du costume féminin; elle consiste en un bourrelet de six pouces de largeur qui part du front pour aboutir au derrière de la tête; ce bourrelet est fait de cheveux et couvert d'un filet noir; il est fixe au sommet de la tête; sur le devant de ce bourrelet (qui fait l'effet d'une calotte), sont disposées de chaque côté deux cornes, d'environ sept pouces de longueur, l'une droite et l'autre inclinée' etc.

Das sind Zeugnisse von höchstem Interesse. Wenn man diese Schilderungen liest, so springt die Uebereinstimmung mit den erwähnten Denkmälern des classischen Alterthums hinsichtlich der eigenthümlichen Kopfbedeckung in die Augen, und man muss die Frage aufwerfen, ob die Alten nicht gerade bei dem Volke von Kafiristan jene Tracht beobachtet und darnach als ‚indische' auf die Denkmäler gebracht haben. Dies erscheint um so wahrscheinlicher, als Kafiristan, am Südabhang des Hindukusch gelegen, als eines der nordwestlichen Grenzländer Indiens sich den griechischen Besuchern in erster Reihe darbieten musste. Und in nächster Nähe von Kafiristan liegt das Kabul-Thal, wo die graeco-buddhistische Kunst besonders reich blühte (Gandhâra). Ja, wir sehen sogar aus directen Zeugnissen der Alten, dass die Griechen gerade die Hin-

[1] Die Bewohner von Kafiristan zerfallen in drei Stämme: Ramgal, Waigal und Baschgal; von den letzteren redet hier Mr. BIDDULPH.

dukusch-Länder besucht, wo sie den sonst in Indien nicht heimischen Wein antrafen,[1] der nun den Anlass gab zu den Mythen von dem Zuge des Dionysos nach Indien und seinem Siege über die Inder, welcher gerade auch in den von Dr. GRAEVEN bearbeiteten Denkmälern eine hervorragende Rolle spielt. Wenn die Griechen die Bewohner dieses Landes als ‚Inder' nahmen, so hatten sie das volle Recht dazu. Dieselben sprechen noch heute eine arisch-indische Sprache, welche derjenigen der benachbarten Darden und der (ebenfalls aus dem Hindukusch stammenden) Zigeuner am nächsten steht. Es ist also ein arisch-indischer Stamm. Und gerade in denjenigen Denkmälern, welche den Kampf zwischen Indern und Dienern des Bacchus vorführen, ist diese Tracht vollkommen und mehr als jede andere am Platze, da sie ja die Tracht gerade desjenigen Theiles von Indien ist, in welchem der grosse Gott seinen Sieg über die Inder erfochten haben soll! Wir werden also jene alten Künstler wegen Anwendung derselben nicht tadeln, sondern nur höchlich beloben müssen.

Der Zusammenhang dieser Kopfbedeckung mit derjenigen der Hûṇa-Frauen erscheint mir fraglich, da die ständig mit zwei Hörnern versehene Mütze der Frauen Kafiristans nicht unmittelbar zu der ephthalitischen Mütze mit soviel Hörnern, als die betreffende Frau Männer hat, stimmen will. Bedenkt man ferner, dass die Hûṇa erst im fünften Jahrhundert nach Chr. in Indien eindrangen, eine Beeinflussung indischer Tracht durch sie also noch später datiren müsste, so erkennt man leicht, dass ein Zusammenhang ihrer Tracht mit derjenigen, welche die Griechen bei ihrer Besetzung Indiens wahrnahmen und welche uns nur in Denkmälern des 3. und 4. Jahrhunderts nach Chr. (die nach Dr. GRAEVEN wahrscheinlich auf ältere Vorbilder zurückgehen) vor die Augen tritt, schlechterdings unmöglich ist. Die einfachste und Alles erklärende Annahme ist eben die, dass die indischen Bewohner Kafiristans schon zu der

---

[1] Vgl. DUNCKER, *Geschichte des Alterthums*, Bd. III, 4. Aufl., p. 327, 328. B. GRAEF, *De Bacchi expeditione Indica monumentis expressa* (Berlin 1886), p. 2.

Zeit der griechischen Eroberung dieselbe Art der Kopfbedeckung mit zwei Hörnern trugen, welche sie bis auf den heutigen Tag sich bewahrt haben. Wenn diese Tracht heutzutage nur von den Frauen Kafiristans getragen wird, auf den classischen Denkmälern aber sowohl den indischen Männern wie auch den Frauen[1] eigen ist, so begründet das weiter keine Schwierigkeit, da die Frauen hinsichtlich der Tracht überhaupt conservativer zu sein pflegen, als die Männer.

Noch ein merkwürdiger Umstand verdient erwähnt zu werden. Die Bewohner Kafiristans behaupten von sich selbst, dass sie griechischen Ursprungs seien! Spricht diese Behauptung, wenn auch an sich unhaltbar, nicht für das Vorhandensein einer Tradition, welche auf jene thatsächlich bezeugte Berührung des Hindukusch-Landes mit den Griechen zurückgeht? Ist hier nicht eine Erinnerung an jene Berührung erhalten? Und undenkbar wäre es ja nicht, dass wirklich eine Anzahl von Griechen dort geblieben wäre und den Anlass zu der auffallenden Ueberlieferung gegeben hätte. Merkwürdig genug ist es auf jeden Fall, dass gerade die Nachkommen jener Inder, welche in den classischen Denkmälern als die Gegner der griechischen Bacchusdiener auftreten, heute selbst griechischen Stammes sein wollen!

Wien, November 1899. L. v. SCHROEDER.

Mongolisches. — In GILES' *Chin. Dictionary*, Tafel XXXII, p. 1373, betreffend die Yüan-Dynastie, sind einige Unrichtigkeiten, die ich mir hier zu verbessern erlaube.

In der Columne ‚Mongol Dynastic Title' gibt GILES die mongolischen und Sanskritnamen (名) der betreffenden Kaiser, während er nur zwei 廟號: Ôljeitu und Kuluk erwähnt. Cinggis und Secen sind Temujin's resp. Hôbilai's 尊號. Ausserdem ist die Romanisation der betreffenden chinesischen Transcriptionen höchst unglücklich, wie aus den folgenden Gegenüberstellungen ersichtlich:

[1] So der personificirten ‚India' auf einer Silberschale aus Lampsakus, nach Dr. GRAEVEN aus dem 4. Jahrh. nach Chr. stammend.

[1]Ôgedei (窩闊台)	Giles: Ogdai
Kuyuk (貴由)	Gayuk
Môngge (蒙哥)	Manggu
Hôbilai	Kublai
Haśang	Kaisun
Âyur-balabhadra[2]	Ayuli Palpata
Çuddhi-bala	Kotpala
Isu Temur	Yesun Temur
Tub Temur	Tup Temur
Ile Jebe	Ile Chepe
Tohon Temur	Tohan Temur

Ob *Hosila* mongolisch ist (‚der Kräftige'? vgl. mandsch. *hôsun*) oder ob es auf ein verstümmeltes Sanskritwort (*kuçala* ‚der Erfahrene') zurückzuführen ist, wage ich nicht zu entscheiden. *Ile Jebe* (*ile* ‚klar, deutlich'; *jebe,* eine Art Pfeil, chines. 梅針箭, mandsch. *sirdan*) erscheint ziemlich unwahrscheinlich neben dem tibet. *Rin-ċen-dpal* (sanskr. *ratnaçrî*), welches wir bei Ssanang Ssetsen Chungtaidschi (Ed. Schmidt, p. 122) vorfinden. *Aljiyaba* (‚der Ermüdete'; chin. auch 阿里吉八; Giles' Achakpa ist unrichtig) verdiente kaum in der betreffenden Tafel erwähnt zu werden, eher noch die folgenden Fürstensöhne, die alle 廟號 erhalten haben:

睿宗, Temujin's jüngster Sohn Tulei (拖雷), der den 尊號 Ike Noyan führt.

裕宗, Hôbilai's Sohn Jenjiyan (chin. 眞金; tib. *drin-ċan* ‚der Wohlthäter').

顯宗 und 順宗, Jenjiyan's Söhne Kamala (甘麻刺) und Dharma-bala (答刺麻八刺).

Was die eigentlichen 廟號 anbelangt, so führt Âyur-balabhadra den Titel Buyantu, ‚der Glückliche', Çuddhi-bala war genannt

[1] Das 欽定元史語解, aus dem ich schöpfe, gibt die mongolischen Namen in mandschurischer Transcription, in deren Wiedergabe ich mich H. C. von der Gabelentz anschliesse. Für den Mongololog dürften sich dadurch keine Schwierigkeiten ergeben.

[2] Der vierte Charakter in der chinesischen Transcription ist 拔 und nicht 披.

Gegen, ‚der Weise', Hosila Hutuktu, ‚der Ehrwürdige', Tub Temur Jiyatu, ‚von Gottes Gnaden' etc.

Einige dieser Fehler haben auch Eingang gefunden in GILES' *Chinese Biographical Dictionary* und in Prof. SCHLEGEL's Besprechung dieses Werkes (*T'oung Pao* VIII, p. 439). Derselbe schreibt: ‚Timur's nephew ... is correctly called by his mongol name *Kaisun,* which the Chinese transcribed 海 山.... The older pronunciation of 海 was *kai* etc.'

Swatow, Juni 1899.

E. VON ZACH.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1899 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Becker, C. H., Ibn Ǵauzī's Manāqib ʿOmar ibn ʿAbd-el-ʿazīz. Berlin 1900.

Berzenberger, Dr. Ad. und Prellwitz, Dr. W., Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. Bd. xxv, 1 und 2. Göttingen 1899.

Bischof, Dr. E., Kritische Geschichte der Talmud-Uebersetzungen aller Zeiten und Zungen. Frankfurt a. M. 1899.

Bonelli, L., Elementi di grammatica turca osmanli. Manuali Hoepli. Serie scientifica 292—293. Milano 1899.

Braulik, A., Altägyptische Gewebe. Stuttgart 1900.

Buhl, D. Frants, Die socialen Verhältnisse der Israeliten. Berlin 1899.

Cheyne, P. K. and Sutherland Black, I., Encyclopædia biblica, a dictionary of the Bible. Part i (A—D). London 1899.

Geiger, W., und Kuhn, F., Grundriss der iranischen Philologie, I. Bd., 2. Abth., 3. Lief. Strassburg 1899.

Gibson, M. D., Studia Sinaitica Nr. vii. An arabic version of the acts of apostles and the seven catholic epistles. London 1899.

Goldziher, I., Abhandlungen zur arabischen Philologie ii. Das Kitâb al-muʿammarîn des Abû Ḥâtim al-Siǵistânî. Leiden 1899.

Hamilton, F. J., and Brooks, E. W., The syriac chronicle known as that of Zachariah of Mitylene. Translated into English. London 1899.

Hartmann, M., Der islamische Orient. Berichte und Forschungen i. Berlin 1899.

Hṛishíkeśa śástrí and Śiva Chandra Gui, A descriptive catalogue of Sanskrit. Manuscripts in the library of the Calcutta Sanskrit College. Calcutta 1899.

Jeremias, N. A., Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig 1900.

Kúnos, D. J., Naszreddin Hodsa tréfái. Budapest 1899.

Al-Machriq, revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Beirūt 1899.

Müller, D. H., Die südarabische Expedition der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien 1899.

NIEBUHR, CARL, Die Amarna-Zeit. Aegypten und Vorder-Asien um 1400 v. Chr. nach dem Tafelfunde von El-Amarna. Leipzig 1899.

OBERHUMMER, F., Constantinopolis, Abriss der Topographie und Geschichte. Stuttgart 1899.

PAUTZ, O., Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Berlin 1899.

PRAETORIUS, FR., Das Targum zu Josua. Berlin 1899.

REINISCH, L., Ein Blick auf Egypten und Abessinien. Wien 1896.

ROSSINI, Conti C., Ricerche e studi sull' Etiopia. Con due cartine. Roma 1900.

ROTHSTEIN, Dr. G., Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra. Berlin 1899.

SCHLEICHER, A. W., Somali-Texte. Herausgegeben von L. REINISCH. Wien 1900.

SMITH LEWIS, AGNES and MARGARET DUNLOP GIBSON, The Palestinian Syriac lectionary of the gospels. London 1899.

STEIN, Dr. M. A., Notes on the monetary system of ancient Kaśmir. London 1899.

WINCKLER, A. H., Die Völker Vorder-Asiens. Leipzig 1899.
